VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

Paradoxul moralei

320049

AGETATORIUL

BCU CLUJ / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

II 320.019

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Vladimir Jankélévitch

PARADOXUL MORALEI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecţia *Săgetătorul* este coordonată de
Ion Ianoşi

Grafica şi coperta
Octavian Bour

ISBN 973-9114-54-1

Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*,
Paris, Éditions du Seuil, 1981
© Éditions du Seuil, 1981
© Toate drepturile asupra acestei ediţii sînt rezervate Editurii Echinox.

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

PARADOXUL MORALEI

În românește de **Janina Ianoși**
Postfață de **Ion Ianoși**

282627
B.C.U. IASI

Editura Echinox
Cluj-Napoca, 1997

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Editarea acestei cărţi a fost sprijinită financiar de
MINISTERUL AFACERILOR EXTERNE (FRANŢA),
DIRECŢIA CARTE
şi de
AMBASADA REPULICII FRANCEZE ÎN ROMÂNIA
(Programul „Nicolae Iorga")

24.03.1998
B.C.U. „...
acu 804.445

Lector: **Marian Papahagi**
Tehnoredactor: **Horváth Sándor**

Apărut: 1997 Bun de tipar 10 decembrie 1997
Format: 54x84/16 Coli de tipar: 12,5
Hîrtie velină 70gr/mp

Editura Echinox
C.P. 80, O.P. 1, 3400 CLUJ
Tiparul executat la
Imprimeria „ARDEALUL" Cluj
Comanda nr. 70406

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I

Evidenţa morală este în acelaşi timp cuprinzătoare şi cuprinsă

Sîntem asiguraţi din toate părţile că filosofia morală se află actualmente la loc de cinste. O morală onorată de opinia publică fiind a priori suspectă, avem datoria să receptăm cu oarecare neîncredere asemenea cuvinte reconfortante. Ne putem îndoi în primul rînd de faptul că cruciaţii acestei noi cruciade ştiu realmente despre ce vorbesc. În miezul filosofiei oricum, prin ea însăşi, atît de controversabilă, atît de preocupată în a se defini şi în a se convinge de propria ei existenţă, filosofia morală ne apare ca o culme a ambiguităţii şi a insesizabilului; ea reprezintă insesizabilul insesizabilităţii. Filosofia morală e într-adevăr problema primordială a filosofiei; de aceea, înainte de a-i pleda cauza, va trebui să-i punem în lumină problemele şi să ne întrebăm privitor la raţiunea ei de a fi.

1. O problematică omniprezentă şi prevenitoare

De fapt, este mai uşor să spui ce nu este filosofia morală şi cu ce produse înlocuitoare eşti ispitit s-o confunzi. Va trebui să începem, aşadar, cu această „filosofie negativă" sau apofatică. Dacă este adevărat că ştiinţa moravurilor se mulţumeşte să descrie moravurile la modul

indicativ şi ca pe o stare de fapt, şi (în principiu) fără părtinire şi fără să formuleze preferinţe sau să propună judecăţi de valoare, atunci este evident că filosofia morală nu este ştiinţa moravurilor: ea expune fără să propună, decît poate doar în mod indirect, de contrabandă şi prin subînţelesuri; rituri, tradiţii religioase, deprinderi juridice sau apucături sociologice – toate pot sluji drept documentare pregătitoare în vederea discursului moral propriu-zis. Dar cum să treci de la indicativ la normativ şi, a fortiori, la imperativ? Cum să alegi din imensa colecţie de absurdităţi, de prejudecăţi barbare sau bizare, din care istoria şi etnologia derulează pentru noi un film pitoresc? Vom descoperi noi oare vreodată un singur criteriu al alegerii, o singură raţiune de a acţiona în faţa acestui ocean de posibilităţi ipotetice şi, în cele din urmă, indiferente, în care toate aberaţiile tiraniei par să poată fi justificate? Şi de ce *mai degrabă* unul decît celălalt? Un concept *mai degrabă* decît altul? În forma sa elementară principiul preferabilităţii ar fi în măsură să explice tropismul acţiunii şi să-i magnetizeze voinţa: el nu-şi va afla însă utilitatea într-o lume întemeiată pe capriciu, pe arbitrariu şi pe isostenia motivelor.

Dar iată că, pe punctul de a ajunge la disperare în faţa incoerenţei principiilor şi a stupidităţii interdicţiilor, stînjeneala noastră ne lasă să întrezărim o lumină; şi, cu cît tatonăm mai mult, această întrezărire se precizează chiar în şi prin echivoc. *Problematica* morală joacă în raport cu celelalte *probleme* rolul unui a priori, înţelegînd acest a priori ca pe o *prioritate cronologică* sau ca pe o *presupoziţie logică*. Altfel spus, problematica morală este în acelaşi timp *prevenitoare* şi *înglobantă*; în mod spontan ea devansează reflecţia critică, care se preface că ar contesta-o; dar nu în acelaşi fel în care prejudecata precede judecata; şi nici sub pretextul că luarea de poziţie morală, în intervenţiile sale exprese, ar depăşi în repeziciune şi în agilitate reflecţia critică: în mod paradoxal, fiecare dintre cele două este una mai rapidă decît cealaltă! Mai rapidă pe întrecute, cu alte cuvinte la infinit... Pe de altă parte – ceea ce este acelaşi lucru –: moralitatea este co-esenţială conştiinţei, conştiinţa este în întregime cufundată în moralitate; respectiv se dovedeşte că acel a priori moral nu dispăruse niciciînd, că era deja prezent, că fusese totdeauna prezent, în aparenţă adormit, dar în orice clipă pe muchia trezirii; vorbind pe limba normativităţii, respectiv a părtinirii, morala *premerge* speculaţiei critice care o contestă, întrucît ea îi *preexistă* în mod tacit. Şi nu doar o în-

văluie în lumina ei difuză dar, într-o altă dimensiune şi ca să folosim alte metafore, şi impregnează ansamblul problemei speculative; ea este chintesenţa şi forul interior al acestei probleme.

2. Gîndirea devansează evaluarea morală. Şi viceversa.

Potrivit lui Descartes, gîndirea este totdeauna şi ea prezentă – în primul rînd ea –, implicită sau explicită, imanentă şi permanent gînditoare, chiar dacă nu conştientizăm în mod expres lucrul acesta; dar ea se descoperă sieşi în act, într-o reîntoarcere reflexivă asupra ei înseşi, în sprijinul cîte unei interogaţii sau cu prilejul vreunei crize. Aşa cum gîndeşte orice lucru, gîndirea gîndeşte şi axiologia, gîndirea gîndeşte şi judecăţile de valoare; nu asociază oare axiologia un logos evaluării (ἀξιοῦν), cu alte cuvinte o anumită formă de raţionalitate? Nu valorizează ea „judecata de valoare" în forma unei judecăţi? În ambiguitatea „judecării" operaţia logică şi evaluarea axiologică se influenţează una pe alta. Fără îndoială „logica" aceasta este o logică fără rigoare şi de proastă calitate, ea dă dovadă, pare-se, de ceva fragmentar, aproximativ, şi chiar un pic degenerat. Totuşi, şi aici tot raţiunea este cea care determină statutul speculativ al evaluării... Să ne reamintim că Spinoza a vrut să demonstreze etica în maniera geometrilor! – Or, reciproca nu este mai puţin adevărată: la rîndul ei, morala care se exprimă asupra modului normativ, şi chiar la imperativ, face raţiunea speculativă să compară în faţa tribunalului ei, de parcă raţiunea şi logica ar putea depinde de o asemenea jurisdicţie, de parcă ele ar avea de dat vreo socoteală. Mai mult: morala îşi pune întrebări privitoare la valoarea morală a ştiinţei! Nu e asta culmea? O culme a impertinenţei şi a deriziunii? Să mai insistăm: atunci cînd morala cere raţiunii socoteală, ea nu o face în virtutea vreunui privilegiu exorbitant sau a vreunei prerogative regale, pe care şi le-ar aroga în mod arbitrar... Cine ştie? Poate că ea are acest drept. Pascal, luînd în considerare caracterul iraţional al morţii şi al neantului cărora le sîntem sortiţi, se întreba dacă mai merită să filosofezi. Fără îndoială că da, filosofia merită osteneala, cu condiţia de a nu eluda problema radicală a propriei sale raţiuni de a exista, care este totdeauna în oarecare măsură morală. Chestiunea poate fi formulată mai degrabă

în felul următor: este adevărul tot pe atît de bun pe cît e de adevărat? Întrucît omul este o ființă slabă și pasională, va exista întotdeauna o deontologie a veridicității și o relație misterioasă între adevăr și iubire. Această deontologie și acest mister nu sînt paradoxul cel mai puțin tulburător al problematicii morale. Prin urmare, tot ceea ce este omenesc pune, mai devreme sau mai tîrziu, într-o formă sau alta, o problemă morală. Căci morala este pretutindeni competentă, chiar... și mai ales în afacerile care nu o privesc; și atunci cînd ea nu are primul cuvînt, înseamnă că îl va avea de spus pe ultimul. Luarea de poziție morală nu tolerează nici o reținere, nici o neutralitate; cel puțin la limită și în mod teoretic.

Omul este o ființă virtualmente etică, existînd *ca atare*, cu alte cuvinte ca ființă morală, ici-colo, din cînd în cînd, la foarte mari distanțe! Căci intermitențele sînt în acest plan anormal de frecvente, iar eclipsele de conștiință nemăsurat prelungite: în timpul acestor îndelungate pauze, conștiința, aparent golită de orice fel de scrupul, pare atinsă de anestezie morală și de adiaforie morală, adică incapabilă de a face distincția între „bine" și „rău". Sau ca să folosim aici limbajul tradițional al teologiei morale: *vox conscientiae* rămîne tăcută atîta timp cît durează inconștiența morală a conștiinței speculative. Ce s-a întîmplat cu vocea conștiinței, în general atît de limbută, după spusele teologilor? Ea a devenit mută și afonă – ea, vocea conștiinței, e în pană; opiniile ei infailibile și-au pierdut glasul. Să duci o existență într-adevăr morală și ca atare, în consecință *continuu* morală – în sensul în care se spune: să ai o viață religioasă – este poate la îndemîna asceților și sfinților în stare de grație, și datorată unor resurse supranaturale, în cazul în care o asemenea himeră ar fi de conceput... Tolstoi dorea să ducă „o viață" creștinească și dispera pentru faptul că nu o putea niciodată atinge, sau, dacă o realiza în intervalul unei clipe, de a nu se putea menține în ea. Ce face austerul și misticul între două practici religioase? Care sînt gîndurile lor ascunse? De-a lungul zilelor, omul de mijloc care poate fi numit *homo ethicus* își vede de treburile sale importante, recurge la micile sale plăceri și nu pune nici o problemă; el nu este nici măcar un creștin „de duminică dimineață"! Ființa gînditoare e departe de a gîndi tot timpul. Cu atît mai mult, în animalul moral instinctul nu doarme decît cu un singur ochi: revanșele stării naturale, senzualitatea sau voracitatea sînt frecvente; cît privește somnolența sau distracțiile conștiinței morale, ele ocupă partea majoră a vieții noastre cotidiene.

3. O „viaţă morală". Continuă sau discontinuă? Forul interior. Cercul temporalităţii.

Acestea fiind spuse: toată problema constă în a şti, fiind vorba de fiinţa morală, ce sens trebuie atribuit adjectivului calificativ, sensul de epitet sau predicat? Fiinţa morală *este* ea morală în sens ontologic – morală din cap pînă în picioare şi parte cu parte? Morală tot timpul şi în toate clipele acestui timp? Morală chiar atunci cînd îşi mănîncă supa şi joacă domino? Se poate crede, laolaltă cu Aristotel, într-o perenitate a unei modalităţi de a fi (ἕξις) care s-ar manifesta cronic, ca orice modalitate de a fi: cînd această modalitate este una morală, ea merită denumirea de virtute. De minune! Dar virtutea nu este în nici un caz o obişnuinţă: căci, pe măsură ce devine obişnuinţă, modalitatea de a fi moral se secătuieşte şi se goleşte de orice intenţionalitate; ea devine un tic, un automatism şi trăncăneala mecanică a unui papagal virtuos; în acest caz ea este mult mai rea decît gestul cu apa sfinţită care cel puţin nu se adresează nimănui pe pămînt: ea este mai degrabă gestul unei habotnice care, fără măcar să arunce o privire cerşetorului, îi zvîrle acestuia un bănuţ. Cu atît mai mult nu poate fi vorba despre o a doua natură care s-ar substitui primeia, naturii naturale, şi care ar fi o natură supranaturală a unor supraoameni (sau cea a îngerilor!). Aristotel însuşi este de acord că o predispoziţie morală nu devine virtuoasă decît dacă există în fapt (ἐνέργεια); cu alte cuvinte, ea se actualizează cu prilejul unui eveniment sau al unei crize. Pericolele din război, circumstanţele excepţionale ale vieţii sînt cele care revelează curajul omului curajos; fără invazia germană, fără încercările generate de ocupaţie, de deportare, de umilinţe, nu s-ar fi ştiut niciodată că un anume tînăr din Rezistenţă a fost un erou; nimeni nu e considerat erou pur şi simplu, datorită înfăţişării sale frumoase sau pe baza discursurilor sale (cu excepţia cazului în care cuvîntul însuşi implică angajarea întregii fiinţe): nu se acordă credit unui erou virtual, dacă el n-a fost niciodată altceva decît candidat la acest titlu; eroismul nu se citeşte dinainte pe chipul sau pe felul de a umbla al acestui mărunt lucrător, sau acestui modest funcţionar, despre care ulterior se va dovedi că, pus în faţa unui duşman implacabil, a fost capabil de cea mai sublimă abnegaţie.

Căci *eroismul*, ca vocaţia şi ca meritul în general, va fi doar ulterior şi la viitorul anterior o „virtualitate"; el îşi va afirma retrospectiv evidenţa sa atroce, misterioasă, în sacrificul suprem. Cînd patriotul cade răpus de salvele puştilor, în noi strigă un glas mai puternic decît împuşcăturile asasine: a fost un drept! Prin urmare, virtutea nu era nici potenţialitate inertă şi pur şi simplu logică, în mod fortuit suscitată de vreun accident de pe parcurs, nici aptitudine imuabilă, aptitudine predestinată, dinainte întipărită în caracter: conjunctura adaugă ceva, în mod sintetic, dar nu adaugă nimic la ceea ce se putea şti despre erou – ambele situaţii laolaltă: trebuie spus în acelaşi timp că izbucnirile curajului, ca şi elanurile sinceritătii, au nevoie de un prilej sau de o dificultate pentru a exista în fapt, cu alte cuvinte în mod meritoriu periculos, care să te coste, şi că o manieră curajoasă de a fi îşi păstrează totuşi întreaga evidenţă sublimă. În mod paradoxal virtutea rămîne cronică chiar şi atunci cînd apare şi dispare în aceeaşi clipă. Mai mult: simţul moral este virtualmente prezent la toţi oamenii, chiar şi atunci cînd pare a fi la toţi în letargie. Cînd iei în consideraţie formele cele mai puţin excepţionale, cele mai puţin hiperbolice ale vieţii morale, nu ştii niciodată dacă trebuie să-şi păstrezi încrederea în om sau trebuie să-ţi pierzi în ceea ce-l priveşte orice nădejde: mai degrabă eşti împins în mod indefinit de la încredere la mizantropie. Elanurile *milei* celei mai sincere şi spontane ale unei fiinţe aparent insensibile ne împacă uneori cu omenescul din om; nu ne aşteptam la asemenea fericite surprize; începem să credem din nou în „fondul bun" al naturii umane, sau oscilăm mai departe între două teze opuse în privinţa lui. Şi, tot astfel, posibilitatea permanentă a unei violente insurecţii morale, capabilă să izbucnească în orice clipă şi să treacă în felul acesta pragul scandalului, atestă, chiar dacă într-o manieră întrucîtva ambiguă, nevoia noastră de justiţie; flacăra mîniei şi a *indignării* morale nu era stinsă, ci era doar de veghe. Anume aici, în flacăra tremurătoare a emoţiei, în înduioşarea produsă de milă şi în răbufnirile de mînie, se manifestă o viaţă morală trezită pe neaşteptate din apatia ei. Dar se mai întîmplă şi ca această trezire să se producă într-un acces de febră, în pasiunea cronică a *remuşcării* şi a *ruşinii*. Remuşcarea este o persecuţie morală care-l urmăreşte pe cel vinovat în tot locul şi în orice clipă, nelăsîndu-i nici un răgaz. Cain n-are decît să fugă la capătul lumii,

să se baricadeze sub pămînt la mii de leghe, el va rămîne totuşi, inexorabil, faţă în faţă cu amintirea obsedantă a păcatului său: în loc să se concentreze în explozia mîniei, a unei mînii gata să potolească mînia, viaţa amorală se imobilizează în ideea fixă a remuşcării. Dar arsura remuşcării este o suferinţă excepţională. Mult mai comune sînt situaţiile în care ea arde mocnind şi atunci se cheamă *conştiinţă încărcată*: ascuns sub cenuşa indiferenţei şi a intereselor sordide, jarul infinitezimal al conştiinţei încărcate se reaprinde cînd şi cînd: omul este atunci torturat de reproşuri interioare care n-au încetat să-l muncească în nopţile lui de insomnie. Conştiinţa încărcată stă bine de gardă; vechea teologie o şi numea de aceea συντήρησις: vestala fidelă, „sintereza" veghează asupra focului sacru devenit latent şi poate în orice moment să-i reaprindă flăcările. O viaţă morală care s-ar identifica cu conştiinţa încărcată poate fi denumită retrospectivă sau consecventă, întrucît ea este întoarsă spre trecutul greşelii; s-ar cuveni totodată să i se opună o *conştiinţă morală* antecedentă care să fie, dimpotrivă, întoarsă spre viitorul problemelor de rezolvat, şi anume spre „cazurile de conştiinţă": aici problema morală este trăită nu în răscolirea suferinţei şi în neîncetata reluare a angoasei de către o conştiinţă nefericită, ci în ezitarea şi perplexitatea datorate unei conştiinţe îngrijorate, care nu este totdeauna staţionară. Conştiinţa morală şi conştiinţa încărcată formează în felul acesta trama unei vieţi ireale: viaţa morală este precum remuşcarea vieţii elementare sau „primare"; ea nu are ca obiect nici conservarea fiinţei pure, nici pleonexia. Acest orfan înveşmîntat în negru, în care poetul ne invită să recunoaştem solitudinea, ni se va permite să-l denumim *conştiinţă*. Conştiinţa este un dialog fără interlocutor, un dialog cu vocea joasă, în realitate – un monolog. Şi, într-adevăr, ce nume să dai acestui dublu care te însoţeşte pretutindeni, urmărindu-te sau precedîndu-te, şi lăsîndu-te totuşi singur cu tine însuţi? Ce nume să dai celui care este în acelaşi timp eu însumi şi un altul, şi care nu este totuşi acel *alter ego*, acel *allos autos* aristotelic? Care este întotdeauna prezent, pretutindeni absent, omniprezent, omniabsent. Căci eul nu scapă niciodată din acest faţă în faţă cu sine... Acest obiect-subiect care te priveşte cu privirea lui absentă nu poate fi numit decît cu un nume în acelaşi timp intim şi impersonal: „Conştiinţa"*.

* Este titlul pe care Victor Hugo îl dă în *Legenda secolelor* dramei lui Cain.

Şi acest a priori al evaluării morale nu doar devansează şi impregnează toate demersurile conştiinţei, dar se pare chiar că, prin efectul unei viclenii ironice, respingerea oricărei evaluări îi accentuează caracterul pasionat: ca şi cum, în clandestinitate, axiologia şi-ar fi refăcut forţele şi ar fi dobîndit o nouă vitalitate; reprimată, hăituită, persecutată, ea nu face decît să devină şi mai fanatică, şi mai intransigentă; izgoniţi-o pe uşă, ea va reveni pe fereastră, sau prin horn, sau pe gaura cheii; sau, mai exact, de fapt, ea n-a fost niciodată plecată; a făcut doar aşa, de parcă; ea rămăsese liniştit aşezată la masa noastră, sub lampă... *Dubito ergo cogito*. Gîndul se afirmă în prezenţa sa şi în plenitudinea sa chiar în interiorul îndoielii care pretinde să o nege. Îndoiala ne expediază imediat şi dintr-o singură mişcare la gînd, la acel gînd a cărui funcţie esenţială o constituie, dacă este adevărat că contestarea, sau mai exact problematizarea, este însăşi gîndirea, gîndirea în exerciţiu, gîndirea pusă la muncă: această gîndire constitutiv inerentă actului îndoielii dezminte ea însăşi îndoiala şi restaurează adevărul prim; înainte de a fi avut timpul pentru a o rosti, sau măcar a deveni conştient de ea, îndoiala a şi reconstituit adevărul inexterminabil de care spera să se descotorosească. Gîndul care se îndoieşte nu mai poate, decît doar cu preţul de a se contrazice pe loc, să fie la rîndul său îndoielnic: şi astfel, îndoiala, cruţînd prin definiţie gîndul care este armătura ei speculativă, va fi restabilit involuntar un prim adevăr: pe acest prim adevăr, precum la Descartes, se vor reconstitui toate adevărurile! Îndoiala se contrazisese gîndind. Or, există poate pericolul ca gîndul nu cumva să se contrazică îndoindu-se: oţelit de încercări, devenit conştient de sine în aceste încercări, gîndul este tentat de a se autodezminţi şi autorenega, de a-şi aplica sieşi argumentele şi instrumentele suplimentare ale unui scepticism doctrinar; omul se foloseşte acum de facultăţile sale critice pentru a se îndoi şi mai temeinic. Poate însă ar fi fost suficient să se distingă cu grijă un cerc vicios şi unul sănătos. Cercul febril, dialelă sau petitio principii, ne expedia indefinit de la îndoială la gîndire şi de la gîndire la îndoială: acest cerc este un sofism, altfel spus un joc clandestin cu logica, unul care ia pe sus logica precum contrabandiştii pe vameşi. Sofismul lui Epimenide, condamnînd spiritul să se învîrtească pînă la sfîrşitul lumii într-un cerc vrăjit, rezultă într-o oarecare măsură dintr-o logică răuvoitoare, dintr-o logică ruşinoasă, dintr-o logică neagră. Cercul acesta blestemat

nu seamănă oare cu eternul supliciu al lui Ixion pe roata sa? Dacă cercul blestemat seamănă cu o maşinaţie a geniului rău, cercul sănătos ar fi în schimb mai degrabă expresia unui soi de viclenie maliţioasă. Poate că geniul acesta maliţios este cel care, retras în logică, opune o rezistenţă de nepătruns întreprinderilor dizolvante ale geniului rău. În loc să negăm în mod diabolic orice adevăr, inclusiv însăşi gîndirea gînditoare, noi ne ţinem de gîndire şi revenim neîncetat la ea. În felul acesta ea este instanţa supremă; totul ajunge la ea, totul decurge din ea; ea este alfa şi omega, ea e cea dintîi şi cea de pe urmă. Negarea negaţiei nu mai este o dialectică nihilistă şi distrugătoare; ea e întoarsă către pozitivitatea sensului, spre plenitudinea spiritului şi spre îmbogăţirea continuă a gîndirii. Gîndirea este instanţa supremă, şi noi ne ţinem strîns de această instanţă... Şi nici n-o să-i mai dăm vreodată drumul! Or, ulterior se dovedeşte că nici nu-i dădusem vreodată drumul!... Aşa arată maliţiozitatea binevoitoare, maliţiozitatea binefăcătoare a cercului sănătos.

Să recapitulăm această mişcare de du-te-vino, care nu este o simplă oscilaţie pe loc, ci şi o aprofundare. Cu cît mă îndoiesc mai mult, cu atît gîndesc mai mult; şi, în mod reciproc: cu cît gîndesc mai mult, cu atît mă îndoiesc mai mult; dar reîncepînd să mă îndoiesc, gîndesc din nou şi încă din ce în ce mai activ: cercul se închide, se întredeschide, se reînchide în permanenţă, dar de fiecare dată la un nivel superior; licitaţia nu încetează să crească; îndoiala şi gîndirea se întrec care mai de care, se întăresc una pe alta şi mai şi... Dar în toate cazurile fracturile se vor suda iar întreruperile de continuitate vor fi umplute. Gîndirea va avea ultimul cuvînt.

Omniprezenţa evaluării morale, în ciuda specificităţii ei calitative accentuate şi aparent foarte subiective, sau tocmai din cauza acestei specificităţi, nu se situează în afara unei analogii cu omniprezenţa lui Cogito. Cu cît mai vîrtos o neg, cu atît mai pasional se exaltă ea. Pe de altă parte însă, evaluarea morală este, precum temporalitatea, un soi de categorie a limbajului: axiologia aderă atît de strîns la logos, încît o disociere a lor nici nu e posibilă; înainte de a analiza impalpabilul în forul său interior, să-l descoperim mai întîi în discurs. E imposibil să caracterizezi timpul, altfel decît cu vorbe deja temporale: în aceste materii, definiţia presupune în mod inevitabil definitul! Şi timpul nu este el oare o ireductibilă, ultimă instanţă, care trimite permanent la ea însăşi

şi se defineşte, în cerc, prin ea însăşi? Analiza nu se poate desfăşura dincolo de el. Pentru a defini proza, domnul Jourdain se exprimă în proză şi presupune, în mod tacit, problema rezolvată. Dar cerinţa de principiu este a fortiori legitimă atunci cînd e vorba de timp, întrucît timpul este un „a priori". E imposibil să vorbeşti despre timp fără ca discursul însuşi să nu ia timp, fără să raţionezi în timp, fără să foloseşti cuvintele timpului, verbele şi adverbele, fără ca temporalitatea prevenitoare să fi devansat pe furiş chiar analiza noastră şi reflecţia noastră. Atunci cînd timpul e definit ca succesiune a anteriorului şi ulteriorului, diversă şi indivizibilă, temporalitatea s-a şi revărsat în fiecare dintre aceste trei concepte, iar apoi în fiecare dintre clipele infinitezimale ale prezentului, acolo unde filosoful va binevoi s-o urmărească şi s-o surprindă. Regresiunea merge la infinit... Noi spuneam: judecăţile de valoare îşi datorează statutul logicii propoziţiilor . Desigur, nu se pune problema de a regăsi axiologia, fie chiar sub forma unor urme insesizabile, fie chiar şi în doze homeopatice, într-un tratat de geometrie... Şi totuşi, principiul finalităţii i-a permis lui Leibniz să vorbească în fizică pe limba moralei. La urma urmelor, în general discursul speculativ este cel plămădit din normativitate, impregnat de axiologie. Cînd spunem axiologie, nu e în nici un caz vorba de tabele, scări sau judecăţi de valoare inspirate de nevoile şi de dorinţele omului. Preferinţa rămîne antropocentrică şi relativă, atîta vreme cît principiul preferabilităţii va rămîne indeterminat din punctul de vedere al moralei; şi „principiul" mai binelui, departe de a fi un principiu opţional, nu va fi niciodată altceva decît un tropism fizic indiferent, adică o atracţie naturală, dacă nu i se descoperă principiul „supranatural", sau resorturile ideale, sau motivele raţionale; desigur, „monada", avînd (cum spune Leibniz) un punct de vedere unilateral, preferă cutare sau cutare lucru, este atrasă încoace sau încolo, după voia tensiunilor inegale ale mediului în care ea evoluează şi potrivit cu disparitatea atracţiilor care o solicită. Dar, dacă vorbim limba aceasta, unde mai rămîn morala şi autonomia morală a voinţei? Şi ce este acel „mai bine"? Mai bine pentru cine şi pentru ce? Mai bine din ce punct de vedere? Mai bine pentru sănătate? Sau mai util şi mai conform cu interesul meu general? Sau recomandat de administraţie? Doritul este oare dorit pentru că e de dorit sau în calitate de izvor al unei plăceri mai mari? *De* dorit, *de* preferat... Este foarte dificil să nu justifici atracţia de

fapt printr-o prioritate de drept, printr-o legitimitate normativă care rămîne subînţeleasă şi care este consacrarea atracţiei. Dar ne putem teme şi invers, de faptul că evaluarea morală cu ierarhiile ei, cu denivelările ei, cu comparativele şi adverbele ei de mod, să nu fie recuperată de către logică sub titlul de modalitate formală... Or, modalitatea este o formă a aserţiunii; iar judecata de valoare este de o cu totul altă categorie; şi nu e suficient să spui că această modalitate, dacă într-adevăr e modalitate, este apreciativă: ea exprimă o exigenţă normativă a subiectului faţă de anumite comportamente, anumite cuvinte, anumite modalităţi de a trăi sau de a simţi – mai mult, ea este un gest care se naşte, este schiţa respingerii sau acceptării – manieră drastică şi militantă de a participa la o luptă. Dar acţiunea însăşi n-ar avea nici un sens etic dacă n-am putea conferi un nume valorilor care în evaluare rămîn subînţelese şi care justifică în mod tacit normativitatea axiologică a lui „a valora". În orice caz, această încărcătură nepalpabilă şi invizibilă a valorizării se insinuează în cuvinte, uneori chiar năvăleşte în ele; întreaga noastră rigoare obiectivă nu e suficientă pentru a stăvili o asemenea revărsare. Văzute de sus şi de departe, altfel spus cu aproximaţie, nenumăratele nuanţe ale acestei modalităţi se rezumă în polaritatea dramatică şi întrucîtva maniheică a bunăvoinţei sau reavoinţei: totuşi, limbajul în general este cel care revelează totdeauna într-o anumită măsură o luare de poziţie, o infinitezimală părtinire, o imperceptibilă parţialitate. Indicativul, chiar fără să alunece în imperativ, sugerează în mod indirect o alegere normativă, o preferinţă care nu îndrăzneşte să-şi spună pe nume. Judecăţile de valoare, denunţate de către spiritul ştiinţific, se reconstituie la infinit.

4. De la negare la refuz. Refuzul plăcerii, refuzul refuzului.

Dar iată culmea ironiei: exigenţa morală este cu atît mai presantă, cu cît te faci că o neglijezi mai mult; pledoaria e conţinută în însuşi rechizitoriul şi ca atare nu are nevoie de argumente suplimentare. Tocmai această economie de dovezi este ironică: deoarece revanşa pe care o rezervă exigenţei morale era, anume ea, implicată chiar în contestare! Să reamintim aici că, la Descartes, gîndirea a anihilat negarea aproape

fără nici o mișcare, fără să facă nici un pas în afara ei, cumva fără să se miște din loc. Mai mult: omul pretinde uneori a fi materie și nimic altceva decît materie, o mașinărie gînditoare, o gelatină cu dorințe; și cu cît se încăpățînează în această afirmație, avînd ca unice arme resursele reflecției și ale raționamentului, cu atît mai vîrtos demonstrează el suveranitatea unui spirit, doar el în stare să confere sensul. Căci negarea gîndirii este și ea gîndire... Și cît de complexă încă! Și cît de gînditoare! Negarea, spunea Bergson în *Evoluția creatoare*, este o afirmație de gradul doi (noi spunem: o afirmație cu exponent), este o afirmație despre o afirmație care rămîne subînțeleasă, o afirmație proferată la adresa unei afirmații pe care nu o proferezi. Dincolo de simpla afirmație, care este o tautologie, și în mod independent de orice succesiune, să distingem în negare trei grade, potrivit intensității trecutului: 1° Negarea este o afirmație indirectă, complexă, secundară, exprimată pe o cale ocolită sau cu pudoarea unei perifraze embrionare („zăpada nu e neagră"); ea poate fi de același ordin cu litota; afirmația se descompune în doi timpi, dar partea a doua este cu atît mai energică cu cît ea rămîne tacită. Bergson a arătat foarte bine: această complicație în cuvinte, în aparență superfluă sau inutil agresivă, îi conferă un caracter pedagogic și uneori chiar polemic: enunțul negativ în vederea prevenirii unei erori puțin probabile și apărării unei evidențe ce n-are nevoie să fie apărată, se ridică dinainte împotriva paradoxului și face să-i explodeze absurditatea. Fără îndoială, am motivele mele pentru a mă exprima în felul acesta... În orice caz, negativitatea implică aici un protest al sensului comun care, pentru un motiv sau altul, se consideră amenințat de către non-sens. 2° Negarea aparenței, respingînd aparența ca fiind eronată, se situează pe tărîmul paradoxului: ea protestează împotriva falsei evidențe, împotriva unei aparențe specioase, împotriva unei asemănări superficiale care ascunde o deosebire profundă. Nu, aparența nu e adevărul, a apărea nu este a ființa. 3° Și iată negarea negației. Ba da: zăpada este efectiv albă. Spiritul face o reîntoarcere la aparență, dar profesînd un empirism conștient de el însuși.

Lăsînd la o parte adeziunea naivă la instinct și la naturalitate, aflate în afara eticii, vom regăsi în viața morală pe cel de al doilea și al treilea stadiu pe care le-am distins: numai că negarea se va numi de acum înainte *refuz*. Dar de ce mai degrabă „refuz" decît „negare"? Pentru că viața

morală pune în discuţie energii biologice tumultuoase, emoţionale, contradictorii, cu care, în experienţa datoriei, voinţa se află în luptă; în cazul acesta plăcerea este cea pusă în joc, plăcerea şi dorinţa şi afirmarea vitală. Negarea, operaţie logică, prin urmare noţională şi platonică, n-ar ajunge pentru anihilarea acestor forţe orgiastice! A nega înseamnă a *spune că... nu*, iar cît priveşte restul, lasă-te în seama unei voinţe platonice sau a unei feerii; dar a refuza înseamnă să spui *nu*, cu un cuvînt tăios; iar cuvîntul acesta este un act; şi actul acesta, independent de orice raţionalitate, poate fi un acces de mînie; căci acest monosilabic „nu" este într-adevăr un act efectiv, un act expres şi decisiv în interiorul acţiunii sau, şi mai bine spus, este gestul *drastic* al cuiva care, bătînd cu pumnul în masă, pune capăt tergiversărilor şi tranzacţiilor; este pur şi simplu o respingere; această respingere este o agresiune pe cale de a se naşte. Adunînd părţile disparate ale negării (*a spune... că... nu*), refuzul se serveşte de ele ca de o armă, pentru a lovi mai bine şi a răni. Eu răspund nu celui care a avut pretenţia de a mă seduce, insolenţa de a mă ispiti. Căile faptei nu sînt depărtate! Nu-ul este un gen de magie.

1° Primul refuz se situează la nivelul moralelor supranaturaliste, fie ele intelectualiste, ascetice sau rigoriste. În planul acesta, numele lui Platon opus acelui *da... dar* al lui Aristotel, întîlneşte nu-ul necondiţionat al lui Kant, opus optimismului indulgent al secolului al XVIII-lea. Înseşi cuvintele sînt cele care indică distanţa existentă între negarea (sau simpla contestare) a aparenţei şi refuzul categoric al plăcerii: scepticismul faţă de aparenţă acceptă cu dragă inimă nuanţele, gradele, punctele de vedere, într-un cuvînt mai-mult-sau-mai-puţin-ul; iar pe de altă parte, el nu are în mod necesar consecinţe practice: pămîntul e cel care se învîrteşte şi oamenii, ştiind lucrul acesta, continuă totuşi să facă aşa de parcă soarele e cel care răsare şi apune, iar ei îşi reglează comportamentul potrivit acestei aparenţe antropocentrice. În schimb, repudierea plăcerii răspunde alternativei totul-sau-nimic, este un ultimatum pasional. Şi, pentru a-i intimida şi a-i face să freamăte pe cei care ar fi ispitiţi, în ciuda a tot şi toate, de către soluţia cea proastă, teologii inventează cuvintele cele mai abominabile; ei vorbesc despre o concupiscenţă a cărnii. Aparenţa nu e adevărul, chiar dacă poate participa la el; dar plăcerea nu e absolut deloc Binele, în nici un caz, la nici un nivel, în nici o manieră, chiar dacă are aerul că este... Ce tot spun eu? În primul rînd dacă are

aerul că este! De altfel, aparența poate fi parțial falsă sau specioasă, dar propriu-zis nu este nici înșelătoare, nici amăgitoare; ea nu-mi vrea mie nici un rău; de altfel ea nu este nici răuvoitoare nici binevoitoare – ea este ceea ce este, atîta tot, și, în sine, mai degrabă indiferentă; interpretările omului fascinat și uluit sînt cele care-i atribuie anumite intenții. Dimpotrivă, atracția plăcerii e mai mult decît o eroare: este o înșelătorie. În jurul acestei atracții s-a constituit complexul frumuseții perfide, încrîncenată să-mi facă rău; în jurul acestui complex s-a format mitul seducătoarei. În ceea ce o privește pe seducătoare, pe noi ne încearcă nu – bănuiala, ci mai degrabă neîncrederea: nu o bănuială fondată, măsurată, examinînd informații demne de a fi puse la îndoială, sau la adresa unei informații dubioase care ar trebui controlată, rectificată și interpretată cu ajutorul reductorilor obișnuiți – ci o neîncredere infinită și irepresibilă. Obiectul neîncrederii noastre, în cel mai înalt grad suspect, se numește reavoință. – Așa arată primul refuz. Acest prim refuz amorsează în noi primul complex și prima ambivalență: represiunea instituită prin lege transformă plăcerea naivă în ispită rușinoasă, voluptatea fără complexe – în dorințe mai mult sau mai puțin tulburi. După cenzură, ispita este tot ceea ce mai rămîne din plăcere. Omul moral... și ispitit resimte aversiune pentru ceea ce este firesc atrăgător și față de care e încercat de dorințe. Despre această situație a unei ființe sfîșiate, în mod secundar atrasă de rațiune și reținută de către dorință, noi spunem că este pasională; această situație indecisă, în care mișcarea-*către*, care este atracție, stînjenește mișcarea de a evita, care este aversiune, e denumită fobie. Două chemări dintre care fiecare este, după caz, regretul sau nostalgia după cealaltă, două glasuri dintre care unul este subordonat celuilalt, sînt într-un anumit fel asociate în polifonia complexului; cînd este vorba despre primul complex, atunci vocea dorinței este, dacă nu gîndul ascuns, atunci măcar gustul rămas, și e cea care se exprimă în surdină; în consecință, plăcerea este cea refulată, interzisă, condamnată la o existență subterană și ilegală; dorința va trebui să trăiască în regim de clandestinitate cu bietele plăceri de contrabandă și cu satisfacțiile imaginare. Ambivalența primului grad, muncită de contradicțiile intestine care o macină, generează violența primului grad. Este o violență indusă... Cum însă plăcerea prohibită nu este întru totul exterminată și cum, de altfel, nici nu este anihilabilă, ascetismul exterminator, ne-

mulţumit cu faptul de a o strangula, se înverşunează împotriva cadavrului ei, îi hăituieşte în tot locul umbra, îi persecută însăşi amintirea, şi pînă şi amintirea amintirii. De plăcerea propriu-zisă te poţi şi lipsi, o poţi şterge, poţi renunţa la ea. În ce priveşte ispita, în schimb, care este un joc al minţii cu posibilitatea, o mîngîiere a imaginarului, cel mult un „flirt", cum să te opreşti pe tine însuţi de a te gîndi la ea? Cel ispitit nu are priză asupra unei voinţe care cochetează cu subvoinţa contrară şi care, în secret, este veleitate; el dă o luptă imposibilă împotriva unei insesizabile, impalpabile, imponderabile ipocrizii disimulate în străfundurile sale cele mai adînci. Această ipocrizie infinitezimală este cea care ne determină neputinţa: şi această neputinţă este cea care explică turbarea aproape disperată a ascetismului, sfînta sa furie, supliciul nesfîrşit căruia îi supune, fără răgaz, trupul. Dacă ar putea, el şi-ar învia victima pentru unica plăcere de a o putea din nou omorî... Căci există morţi care trebuie omorîţi!

2° Refuzul numărul doi este refuzul refuzului, cu alte cuvinte (cel puţin în aparenţă), refuzul moralei „idealiste". Înainte de a demonstra cum antimorala restaurează chiar ea cea mai fanatică dintre morale, să încercăm să descurcăm gîndurile ascunse, dense şi complexe, ale refuzului cu exponent. Căci refuzul refuzului îmbracă şi el, ca şi primul refuz, un complex, numai că termenii ambivalenţei sînt inversaţi. În realitate, ambivalenţa variind ea însăşi, potrivit dozajului respectiv al celor două elemente care-i constituie ambiguitatea, nenumărate tranziţii sînt reprezentate între complexul simplu (primul refuz) şi „complexul complicat" (refuzul refuzului), între Nu-ul absolut, intransigent şi necondiţionat, şi refuzul nuanţat, prevestitor al unui Da. Aluneci, aproape fără să-ţi dai seama, de la extremismul fanatic la ascetismul strengar care face tot mai mult cu ochiul păcatului; dar deja (sau încă), în ascetismul extremist atracţia se amestecă cu dezgustul şi alcătuieşte împreună cu el un soi de oroare sacră. La capătul lanţului, ascetismul vomează limonăzile şi siropurile greţoase ale plăcerii; la mijlocul drumului acestui supranaturalism şi al acestui naturalism radical, se întîmplă ca conştiinţa să surîdă timid suavităţilor şi să le facă cu ochiul; pe linia lui *Philebos* mai degrabă decît pe cea a lui *Phaidon*, Baltasar Gracián, infidel lui Platon şi totodată fidel lui, acceptă să amestece plăcerea cu adevărul. Complezenţa faţă de plăcere este un prim pas în direcţia hedonismului. Convertit

de către primul complex, ascetul resimţea, împotriva firii, o aversiune pentru ceea ce este în mod natural atrăgător; convertit pentru o a doua oară, dar acum datorită complicării complicaţiei, voluptuosul, dimpotrivă, recunoaşte atracţia naturalităţii şi contestă valoarea supranaturală a normei. Totodată, cea de a doua conversiune nu e o perversiune care să fie simetricul inversat al primei conversiuni. Amîndouă ambivalenţele favorizează o avalanşă de paradoxuri şi afluenţa monştrilor, dar ele nu sînt în nici un caz comparabile: prima ambivalenţă era duplicitatea clandestină a ascetului ispitit de imagini lascive – Sfîntul Anton în deşert! A doua ambivalenţă este cea a voluptuosului cu pretenţii moralizatoare; după virtuosul-vicios şi complicităţile sale libertine, iată-l pe viciosul-virtuos care-şi recrutează complicii în tabăra puritanilor. Aşa sînt cele două generaţii de monştri, aşa – dubla teratologie, generate propriu-zis nu prin dublarea refuzului ci prin dedublarea sa; căci a *re*nega nu înseamnă cîtuşi de puţin a nega de două ori, agravînd negarea şi extinzînd-o asupra altor obiecte negabile de acelaşi ordin, ci înseamnă, dimpotrivă, a nega înseşi efectele actului de a nega, anulînd aproape totdeauna sută la sută, iar uneori parţial, efectele abrogatoare ale acestui act; renegarea nu este o a doua negare adăugată aritmetic primeia, ci este o repliere reflexivă care neagă retroactiv sau de-andaratelea; într-un cuvînt, negarea negaţiei nu e repetiţie, ci *reflexie*. Ajunsă la emanciparea dorinţei, negarea negaţiei face ca protestele trupului să devină superflue: pasiunea nu mai are nevoie de diversiune: totuşi, complexul cu exponent este la fel de orgiastic şi de pasional precum primul complex: dar termenii contradicţiei care sălăşluieşte în el sînt inversaţi. Plăcerea redusă la clandestinitatea ispitei era gustul ce rămînea de pe urma idealismului auster: idealul, sau legea, va fi gîndul ascuns şi intenţia ascunsă a voluptăţii fără frîu... – intenţie ascunsă şi, cine ştie? poate că remuşcare; dacă îndrăznim să spunem, pentru a ne exprima astfel, că plăcerea persecutată este scrupulul ascetului, cu şi mai mare îndreptăţire idealul batjocorit este scrupulul libertinului, şi acest lucru în sensul propriu al cuvîntului. Fiecare dintre cele două voinţe prelungeşte astfel în sine însuşi răsunetul şi ecoul propriei ei voinţe ascunse. Căci conştiinţa are o memorie bună: convertită la ascetism, ea nu a uitat gustul plăcerii; reconvertită la plăcere, ea a reţinut învăţămintele raţiunii. Vocea secretă care ne şoptea la ureche sfaturile persuasive ale plăcerii, şopteşte acum

la urechea plăcerii reproşurile raţiunii. Ascetismul crezuse că a exterminat plăcerea, dar plăcerea încă mai respira; un firicel de viaţă continua să existe în ea, o anumită sensibilitate, o rămăşiţă de căldură... Era cît se poate de uşor s-o reanimezi. Acum că orgia plăcerii a inundat totul precum un val seismic, este rîndul legii să protesteze: dar, bineînţeles, idealul depune mărturie cu voce joasă, şi vocea lui slabă abia se poate face auzită în tumultul dorinţelor. Negarea negaţiei nu demontează în întregime ceea ce montase prima negare. Gramatica spune că două negări, cea de a doua anulînd-o pe prima, echivalează cu o afirmare – o afirmare în doi timpi. Dar – ceea ce gramatica nu mai spune – cea de a doua negare poate foarte bine lăsa intacte anumite cîştiguri ale primeia şi, în speţă, idealul căruia denigrarea plăcerii i-ar fi slujit drept contrast; dacă negarea cu exponent anulează prima negare, restaurînd în consecinţă plăcerea, ea nu anulează în chip necesar şi nici total afirmaţia corelativă care-i face pereche; se poate foarte bine ca din ideal să rămînă cîte ceva... bine înţeles cu condiţia ca această afirmaţie să nu contrazică în mod formal suveranitatea plăcerii; în afara acestei incompatibilităţi, nu este absurd ca o rămăşiţă de normativitate, ca un soi de aureolă să nu idealizeze încă viaţa instinctului. În orice caz negarea negaţiei – în limita circuitului său – nu va fi restaurat „în mod identic" universul bunului simţ: universul ei este un alt univers, plăcerea ei – o altă plăcere, anume una care, asemenea fiului risipitor, ţine seama de încercările prin care a trecut, poartă stigmatul aventurilor trăite, şi reţine învăţămintele.

Prezenţa insolită a datoriei în plină furoare senzuală, ca şi, în mod reciproc, prezenţa de nemărturisit a tentaţiei în cel mai ascuns colţ al intimităţii morale, generează promiscuităţi explozive, contradicţii sufocante şi, în primul rînd, violenţe scandaloase. În acest caz violenţa indusă e o violenţă de gradul doi, o violenţă de supralicitare. Sacrilegiul e încercat de o părelnicie de respect şi chiar de un rest de gratitudine la adresa valorilor pe care astăzi le calcă în picioare, le scuipă, le reneagă cu furie; şi această pietate, care nu vrea să-şi dezvăluie numele, este dreasă cu un vag gust de remuşcare. Supravieţuirea respectului complică încă şi mai mult cel de al doilea complex, supralicitîndu-i complicitatea şi înmulţindu-l cu sine însuşi. Totuşi, bizara nostalgie după o lege acum renegată nu face decît să răbufnească în mod pasional din regret în aversiune, să ne expedieze batjocoritor de la veneraţie la ură. Eliberarea

instinctelor nu este numai semnalul eliberării în general, ea mai prevestește și o extremă tensiune. Agresivitatea austeră orientată împotriva trupului nu mai e decît amintire, dar ea exaltă acum agresivitatea inversă, o agresivitate profanatoare și nelegiuită; după falimentul lor, în ciuda falimentului lor, uneori chiar din cauza acestui faliment, eu continuu să le port pică valorior – și încă fără de odihnă; mi-e necaz pe mine însumi pentru propria mea remușcare și pentru respectul meu nedestăinuit; și cu cît respect mai mult, cu atît mai necaz îmi e pe mine. Această slăbiciune trecătoare aţîţă încă și mai mult ranchiuna sacrilegiului față de vechile interdicții și împotriva imposturii ipocrite care ne va frustra atît de mult timp de micile noastre plăceri; aceste mici plăceri atîta vreme persecutate își iau acum revanșa asupra obligațiilor și a privațiunilor. Timpul penitenței va fi curînd dat uitării grație desfrîului răzbunător, grație orgiilor provocatoare. Provocarea cinică devine ecoul provocării ascetice: violenței ascetice, care calcă în picioare și maltratează tot timpul plăcerile trupești, îi răspunde contraviolența cinică, scuipînd peste valori; încrîncenarea ascetică este mai degrabă constituită din blesteme, mortificări și suplicii, încrîncenarea cinică, mai degrabă din blasfemii, sarcasme și injurii – dar în amîndouă sălășluiește o ambivalență acută. În sensul ambiguu și ambivalent al cuvîntului „oroare", desfrînatul are oroare de morală, așa cum ascetul are oroare de voluptate: exoteric, datoria îi provoacă desfrînatului oroarea, în schimb constrîngerile datoriei, în mod ezoteric, îi stîrnesc pofta; legea morală este pentru el într-un anumit fel intangibilă, această oroare, oroarea „sacră", oroarea îndrăgostită, este prin urmare una dintre cele mai suspecte, așa după cum suspectă este fobia care ne depărtează de un tabu și care este o aversiune atrăgătoare, cu alte cuvinte rezultanta irațională a terorii și a atracției.

5. Interdicția. Interdicția interdicției.

Se întîmplă ca, expediat de colo-încolo și de colo-încoace, și asta în mod indefinit, omul să fie cuprins de ameteală și să nu mai știe cărui sfînt să se închine; privîndu-l de orice sistem de referință, această pendulare indefinită între doi poli face ca omul să se lase cu trup și suflet în voia contradicției violente, a confuziei orgiastice, a haosului absur-

ditării. Este interzis să interzici: iată ce înscria odinioară contestarea infinită pe ziduri, cu litere negre, negre precum stindardul negru al anarhiei. După cum negarea unei negații echivalează cu o afirmație și refuzul refuzului – cu o acceptare, tot astfel interdicția unei interdicții echivalează cu o autorizare: ea este perifraza în oarecare măsură pudică a unei autorizații ce nu dorește să-și spună pe nume. Dacă accentul este pus chiar pe elementele interzise, ridicate unele după altele, refuzul tuturor interdicțiilor se va revărsa, în extrem, în permisiunea universală și, în consecință, în capriciu, arbitrariu și, la urma urmelor, în indiferență quietistă; *mai degrabă decît* (*le plutôt que*, *potius quam*) nu mai are trecere; libertatea nu se definea decît prin raportarea la anumite lucruri interzise: un sens interzis, o trecere interzisă, o intrare interzisă; ceea ce nu e în mod extrem interzis, e în mod tacit permis; și, într-adevăr, în această privință permisiunea are un sens determinat. Orice determinare este negare, implică o limitare care consacră pentru existență venirea sfîrșitului. Dar cînd totul este licit, nu mai e loc decît pentru licență, iar aceasta nu e cîtuși de puțin preferabilă paraliziei totale. Totul este permis, chiar și contrariile care se interdistrug și se dezmint unele pe altele. Permisiunea generală și bacanala care-i urmează împiedică ordinea să se constituie, fie ea chiar și ordinea unei dezordini, împiedică o domnie să se instaureze, fie ea chiar și domnia anarhiei. Dar este oare posibil să vorbești de o „instaurare"? Situația nu e mai puțin blocată atunci cînd în loc să ajungi, prin extrapolare sau generalizare, la permisiunea universală, lăsînd, din aproape în aproape, să cadă toate veto-urile, începi chiar prin aserțiunea prohibitivă: ceea ce e în momentul de față interzis nu e cutare sau cutare lucru; nu este vorba de a interzice asta sau cealaltă – interdicții în detaliu a căror ridicare ar subînțelege, treptat, latitudinea noastră de a acționa –, nu! ceea ce este interzis, cumva la puterea a doua, e faptul de a interzice în general și global, și e chiar intenția de a interzice. Orice veleitate de a interzice, chiar numai pe punctul de a se naște, este a priori reprimată. *Este interzis să interzici* e o aserțiune generală, și această aserțiune cu exponent nu mai cade, la rîndul ei, sub lovitura unei noi interdicții care ar face-o facultativă; aici ar fi atunci o absurdă regresiune la infinit, și poate un cerc vicios precum cel în care sofismul lui Epimenide ne face să ne tot învîrtim: *este interzis să interzici* e prin urmare un veto cu sens unic, o aserțiune ireversibilă; nici un veto de

sens opus nu renaşte pe urmele acestei interdicţii generale pentru a o anula sau a o devora; nici o interdicţie regresivă nu vine să neutralizeze interdicţia de a interzice. La urma urmelor, dacă în definitiv totul este permis, interdicţia de a interzice este permisă şi ea; nu este interzis, ci dimpotrivă, cît se poate de util, poate chiar recomandat, să-ţi aminteşti că interdicţia este în principiu sistematic interzisă: această interdicţie este afirmată fără drept de apel, dar afirmarea acestui veto la veto-uri scapă chiar ea de veto. Excepţie necesară pentru ca discursul să aibă sens. Dacă această aerisire nu ne este acordată, singurul nostru recurs este tăcerea. E interzis să interzici: nu mă puteţi împiedica să profesez, să justific dreptul de a interzice orice interdicţie şi, în sfîrşit, în numele unei filosofii a libertăţii periculos dogmatice, să impun respectarea acestui drept şi, cînd e cazul, să reprim orice infracţiune faţă de veto-ul veto-urilor; e interzis să gîndeşti altfel, interzis să pui piedici filosofiei permisiunii universale, să o sabotezi prin viclenie, să o limitezi în mod ipocrit. Orice s-ar întîmpla, această interdicţie de a interzice se formulează ea însăşi în termeni ameninţători; permisivitatea absolută, asigurînd fără limite şi obstacole exercitarea tuturor libertăţilor este garantată, dacă e nevoie, şi cu ajutorul bîtei. Libertatea ne este, aşadar, impusă în mod autoritar şi într-un limbaj ameninţător potrivit pentru intimidarea celor indecişi. Prin urmare libertatea lui totul-este-permis şi terorismul virtuos se întîlnesc, sau, mai mult, sînt unul şi acelaşi lucru. Interdicţia de a interzice redusă la neputinţă datorită contradicţiei ei interne, cel puţin îşi află temeiul într-o filosofie morală libertară.

Interdicţia presupune totdeauna, mai mult sau mai puţin, o tentaţie teroristă. Or, interdicţia care nu este doar interdicţia directă a lucrurilor interzise, ci interdicţia însăşi a intenţiei de a interzice, şi nu numai interdicţia acestei intenţii, dar şi interdicţia radicală a oricărei interdicţii, – aşadar această interdicţie infinită deschide calea supralicitării fanatismului moralizator. Totuşi, restaurarea unui terorism virtuos se poate realiza şi într-un chip mai simplist şi, în anumit sens, mecanic. De cînd legea morală a devenit pentru profanator un soi de plăcere oprită (căci orice virtute este impură şi orice dezinteresare – suspectă), plăcerea este cea care face legea. Va lua fiinţă o datorie a plăcerii, şi chiar şi o religie a plăcerii, şi chiar o teologie a plăcerii! În aşa fel, încît „răsturnarea" valorilor se reduce în general la o trimitere la valoare, deplasată dintr-o

extremă în alta. Această răsturnare, de altfel ireversibilă (întrucît nu implică inversiunea care, în termenii de dus-întors, ar restabili statu quo-ul), este mai degrabă o interversiune, o simplă permutare a rolurilor. Schimbarea rolurilor nu înseamnă transformarea intrinsecă a sensului valorilor; a interverti paznicii cu prizonierii nu înseamnă abolirea paznicilor şi a închisorilor, nici suprimarea principiului însuşi a ceea ce denumim noi azi „univers carceral". La închisoare cu veto-ul! La închisoare cu datoria şi legea morală! Acum că dezmăţul plăcerii s-a înstăpînit peste tot locul, veto-ul a devenit, la rîndul său, martir! Cei de pe urmă vor fi cei dintîi, din moment ce cei dintîi au ajuns ultimii... Dar încă vor mai exista unii care să fie cei dintîi şi unii – cei de pe urmă. Această revoluţie care constă în schimbarea paznicilor de puşcărie nu este ea oare o sinistră bătaie de joc?

Morala este esenţialmente refuz... chiar dacă orice refuz nu este în mod necesar moral! Totul depinde de ce este ceea ce refuzi... În speţă, morala este refuzul plăcerii egoiste. În consecinţă, refuzul care refuză morala este la modul cel mai general refuzul refuzului *moral*, refuzul de a renunţa la propria-ţi plăcere, la propriu-ţi interes, la amorul-propriu: în acest caz, primul refuz (refuzul de a refuza) nu se deduce din cel de-al doilea prin scădere – el îl anulează, îl şterge dintr-o singură trăsătură. Aşa arată Nu-ul egoiştilor în dezolanta sa uscăciune. Se mai întîmplă însă şi ca refuzul refuzului să fie refuzul unei austerităţi complezente, refuzul unor postiri inutile şi al unor penitenţe suspecte. În asemenea privaţiuni interesate Fénelon recunoştea simptomele „avariţiei spirituale". Anti-morala devine aşadar ea însăşi un capitol al moralei. Căci morala are o atît de mare putere asimilatoare, încît ea recuperează la infinit toţi aceşti *anti* în măsură să o respingă. În dialectica lui Pascal totul îl dovedeşte pe Dumnezeu şi se transformă întru gloria Sa, atît contra-ul cît şi pentru-ul, obiecţiile în aceeaşi măsură ca şi argumentele: şi în aceeaşi manieră, anti-morala este în multe cazuri un omagiu adus de imoralism moralităţii.

Cei care au zugrăvit moravurile în secolele XVII şi XVIII descriind „caracterele" şi tipurile sociale din vremurile lor, sînt denumiţi *„moraliştii* francezi" –, şi nu fără temei: La Bruyère şi Vauvenargues nu sînt spectatorii dezinteresaţi şi amuzaţi ai comediei umane; nu sînt nişte diletanţi şi amatori care să contemple din fotoliile lor, cu lorgneta de

teatru, teatrul lumii. Iar Teofrast, discipolul lui Aristotel de la care ei se reclamă, nu este nici el un asemenea spectator detaşat: galeria portretelor satirice şi a tablouaşelor pitoreşti presupune în cazul lui Teofrast şi o altă galerie al cărei invers sau negativ îl constituie aceasta; toate formele meschinăriei umane, linguşitorii, sicofanţii, şantajiştii, poltronii, ipocriţii şi pungaşii de toate soiurile şi-au dat cu toţii întîlnire la un loc: dar aceste forme trimit la un tip de om mai bun, care în general rămîne anonim – căci perversiunea pare totdeauna variată, pregnantă şi bogată în comparaţie cu idealul. Pentru a spune totul, „caracterologia" sau, mai bine zis, „caracterografia" lui Teofrast şi La Bruyère este discret normativă şi pe temei maniheist: rămîne înţeles (subînţeles) că loialitatea este preferabilă ipocriziei; denunţătorul şi calomniatorul servesc pentru punerea în evidenţă a omului adevărat. Potrivit moraliştilor creştini ai epocii clasice, anume La Rouchefoucauld şi Pascal, acest model al omului adevărat şi pur e desfigurat prin consecinţele păcatului originar, cu alte cuvinte, prin căderea lui, dar e lesne să-l regăseşti sub masca zîmbată a ipocriziei şi a egoismului. Sfîntul Francisc de Sales denunţă cu luciditate otrava concupiscenţei pioase la colecţionarii de penitenţe care tezaurizează perfecţiunile în vederea mîntuirii lor. Acestor acaparatori el le reproşează „avariţia spirituală"! O profesiune de credinţă eminamente morală se exprimă, aşadar, la fel de bine în mizantropie ca şi în filantropie. Relativismul ethologic însuşi admite, dacă excludem orice dogmatism, un soi de virtual sistem de referinţă: el descurcă, el dejoacă cele o mie şi una de mici manevre şi tertipuri care alcătuiesc strategia relei credinţe. – Chiar Gracián ţine seama de mizeria omenească atunci cînd îi propune curtezanului ca formă a unui cu-atît-mai-rău o beligeranţă întemeiată pe artificiu şi pe o bună folosire a aparenţelor false. Resemnarea în faţa celui mai mic rău nu înseamnă în mod necesar imoralitate. Cu atît mai adevărat e că lucrarea de a demonta mecanismele economice ale imposturii este în cel mai înalt grad morală. Aşa cum este întreprinderea lui Marx: suprastructurile sublime camuflînd interese sordide sau mărunt alimentare sînt dejucate. La ce s-ar mai reduce marxismul fără opoziţia, în întregime morală, dintre justiţie şi injustiţie, şi fără conceptul unei alienări care este exploatare, adică spoliere, şi care e fundamentată pe scandalul plusvalorii? În cel mai rău caz, spolierea n-ar fi decît o ingenioasă escrocherie. Pentru a avea curajul să faci

revoluţia şi să ieşi în stradă pentru a trece de la speculaţie la acţiunea militantă de un cu totul alt ordin, pentru a sări peste pragul acesta ameţitor, este nevoie de o idee-forţă, iar această idee-forţă nu se poate naşte decît din indignarea morală. În afara elementului intenţional al relei credinţe şi al imposturii, spolierea redusă la simplul fapt al salariului însuşi ar fi doar o simplă maşinaţie, un mecanism de demontat, în timp ce de fapt ea este o revoltătoare înşelătorie.

La toţi aceşti moralişti luarea de poziţie este discretă şi uneori lipsită de indulgenţă, dacă nu de umor, dar în moralismul doctrinar al cinicilor ea era violentă şi vehementă. La „moralişti", varietatea nenumăratelor perversiuni sugerează indirect şi parcă prin aluzii intenţia unui model ideal. În cinism (avem aici bineînţeles în vedere doar *doctrina* cinicilor) nu este vorba de un joc aluziv, ci de un contrast agresiv. În principiu, cinicul nu se joacă: el face parte dintre cei mai serioşi, sau cel puţin aşa pretinde. Contrastul brutal al imoralităţii şi virtuţilor nu ne duce cîtuşi de puţin la o antiteză de natură estetică sau la un efect de reliefare. Morala anti-moralei poate fi aici interpretată în trei modalităţi diferite: 1° O ironie abruptă ne autorizează să conchidem liniştit, automat, cu o insolenţă rece, de la contradictoriu la contradictoriul său şi de la contramorală la morală; ironia cinică ne invită chiar ea să susţinem contrariul pretenţiilor ei; printr-o lectură directă şi o transpunere imediată noi citim virtutea în viciu şi bunul-simţ moral – în nonsensul imoral: în acest caz, contradiţia nu este decît forma extremă şi scandaloasă a corelării. Injuriile cinice fiind un artificiu, traducerea acestui text transparent se face liber. 2° Şi iată a doua noastră aproximare: nu există nimic de transpus. Nu există nici o dialectică. Într-adevăr răul este binele (sau viceversa)... şi pentru totodeauna. Inversiunea, perversiunea cinică, nu reclamă la rîndul ei nici o intervenţie capabilă să pună pe faţă ceea ce e pe dos, să confere un sens nonsensului, să repună contrasensul în sensul său adevărat. Iată extremismul provocării cinice. Prea absurda absurditate cinică este ea oare justiţiabila acestei „logici a ce e mai rău", ale cărei mecanisme la analizează într-o manieră originală şi pătrunzătoare Clément Rosset*? De la Platon încoace toată lumea repetă după Platon: Binele este chiar prin definţie, lucrul suprem de dorit; aici este o judecată

---

* Presses Universitaires de France, 1971.

analitică sau pur şi simplu o tautologie pe care ne-e impune principiul identităţii; şi dacă voi spune că elementul suprem de ales se numeşte răul, situaţia rămîne aceeaşi, acest lucru însemnînd că eu denumesc binele un rău şi, în consecinţă, că Răul este un bine. Prin urmare nimic nu e schimbat! Cel care pretinde că „vrea răul", vrea acest rău ca pe un bine: aşa se exprima optimismul lui Leibniz. În ce-a de a doua aproximare a noastră, monstrul unei voinţe de rău poate, aşadar, apărea ca un efect al retoricii iar ceea ce e cel mai rău – drept cel mai mic rău sau ca un rău necesar. Cît priveşte extremismul absurdului, el este în cazul de faţă în primul rînd unul verbal. Un soi de „bluff"! Binele este acel lucru căruia i se răspunde da; şi dacă i se răspunde nu, înseamnă că aşa-zisul bine este un rău camuflat: paradoxologia este liberă să interverteasă cei doi poli, dar ea deplasează pur şi simplu polaritatea, singura care importă: numai semnele şi numele celor doi poli sînt întervertite; paradoxologia crede că profesează nonsensul, dar acest nonsens mai are încă un sens căruia insolenţa oratorică îi conferă un chip scandalos. Nimeni nu poate face principiul identităţii să mintă. Şi, tot astfel, morala ne conferă forţa refuzului şi a abnegaţiei, dar ea nu e făcută pentru a fi chiar ea refuzată, nici în mod sincer renegată, nici a fortiori contrazisă. Ceea ce se respinge este o falsă morală, ipocrită şi puritană, prin urmare o impostură căreia i se preferă *cealaltă morală* şi alte „valori", acelea ale instinctului, ale înfloririi vitale şi ale naturalităţii. Nici fanatismul, nici măcar rigorismul nu-i vor lipsi acestei morale! 3° Reaua voinţă este la fel de evazivă şi de instabilă precum e cea bună şi totuşi voinţa perversă există: ea se numeşte duşmănie sau răutate; departe de a face un salt de la reaua voinţă la cea bună, conştiinţa ne apare ca sfîşiată, ruptă între cele două vreri: în ea sălăşluieşte nostalgia abnegaţiei, dar e ispitită de existenţa egoistă; şi cu cît e nostalgia mai mare, cu atît mai irezistibilă este ispita. Şi reciproca. Şi *din ce în ce mai mult*. Această lege paradoxală a *aucţiunii*, prezidînd toate dereglările pasionale, explică numai ea furoarea ineplicabilă, disproporţionată, nemăsurată, a sacrilegiului: legea morală e renegată, umilită şi ocărîtă, călcată în picioare, chinuită, tîrîtă prin noroi, masacrată! Chiar şi exagerarea acestui refuz şi acestor invective are ceva suspect şi prevesteşte ambivalenţa: „suspectă" este într-adevăr o gîndire care implică un gînd ascuns în spatele sau deasupra gîndului mărturisit , suspectă este o primă intenţie care ascunde o intenţie

secretă. Cinismul opune moralei același refuz pe care morala îl opune imoralității: nu pentru că ar fi inversat rolurile, ci pentru a-și face sieși rău; profanatorul ascute în felul acesta tensiunea rezultată de pe urma atentatului-sacrilegiu. Acest complex de angoasă și de bucurie diabolică nu este fără legătură cu masochismul. Cinicul resimte în felul său angoasele paricidului. Sau, în circumstanțe mai puțin tragice: el îi face scene moralei, așa cum amantul îi face scene iubitei sale... Furia dementială a lui Nietzsche este poate o furie îndrăgostită, îndrăgostită de morală. Violenta reacție de respingere în ceea ce privește valorile normative nu este o mînie morală pe dos, nici o caricatură a indignării morale, ea este mai degrabă frenezia unei conștiințe dedublate, crucificate, sfîșiate de către irezolvabila ei contradicție. Cu cît este aparent valoarea ca atare mai sacră și mai onorată, cu atît mai scandaloase și mai triviale sînt manifestările de dezgust ale cinicului: să scuipi, să vomiți și să respingi! Nici un gest nu e suficient de energic pentru a exprima dezgustul cinic, voința cinică de a izgoni din viața noastră, din existența noastră, în general de a elimina din ființa noastră valorile refulate reputate cele mai sfinte: valorile morale sînt considerate ca mergînd în sensul contrar vieții. Cinicul se preface a fi mai rău decît este. În neputința sa de a înnăbuși cu totul ireprimabila nevoie de morală, de a reduce la tăcere „glasul conștiinței", el acoperă glasul acesta slab cu vacarmul imprecațiilor și blestemelor sale, glasul care, într-o imperceptibilă șoaptă persistă *să murmure* în noi. Ca și cum ar exorciza sau, cel puțin, ar dezamorsa răul proferîndu-l cu glas tare... sau mai degrabă cît îl ține gura. S-ar spune că el se imunizează pe sine în manieră magică, chiar prin excesele de limbaj și prin injuriile abominabile. Blasfemiile verifică experimental faptul că Dumnezeu n-are amor propriu, că Dumnezeu nu e „susceptibil", că Dumnezeu nu e irascibil, că Dumnezeu nu poate fi nici provocat, nici ofensat, că divinul se află dincolo de ridicolele și neputincioasele noastre antropomorfisme. Așadar, discursul cinic e, fără voia sa, un soi de alibi; chiar și excesele sale sînt revelatoare. Nu e deci cazul să acordăm o importanță prea mare retoricii înjurăturii și a cuvîntului grosolan. Vorbind despre Eudoxius din Cnida*, care era un teoretician al hedonismului doctrinar și în același timp un savant al moravurilor austere, Aristotel se exprima aproape în același fel în care

* *Etica Nicomahică*, X, 2, 1172b 15-16.

se va exprima Bergson*: nu ascultaţi ceea ce spun ei, priviţi la ceea ce fac. Nimic în afară de angajarea în realitatea facerii nu este nici convingător, nici decisiv şi nici revelator în ceea ce priveşte o intenţionalitate sinceră; singurul lucru care contează este exemplul pe care filosoful îl dă prin viaţa şi prin actele sale**. Nu există mărturie mai autentică şi mai convingătoare decît aceasta. Or, potrivit Anticilor, acesta era cazul lui Antisthene, filosof dedublat, cinic prin doctrină şi ascet prin exemplul vieţii sale; şi aceasta este, fără îndoială, în general ambiguitatea cinismului, doctrină anti-doctrinară, care preferă speculaţiei exerciţiul şi suferinţa şi care, dincolo de toate conformismele politice, sociale sau verbale, visa poate o puritate imposibilă şi de netrăit.

Pentru evitarea ispitelor primejdioase ale ambivalenţei şi pentru ca morala să nu fie cu nimic lezată, hedonismul are deseori grijă să recunoască de drept şi *de jure* valoarea normativă a plăcerii; plăcerea şi instinctul nu sînt doar reabilitate, ele sînt de-a dreptul sacralizate; naturalitatea nu este pur şi simplu justificată, ea mai este şi sanctificată; o injecţie de valoare a transfigurat şi moralizat dinainte obiectula acesta atrăgător care fusese obiectul aversiunii. Hedonimul devine în felul acesta un soi de religie căreia voluptousul îndrăzneşte să-i celebreze slujbele negre. „Dumnezeu e cel care porunceşte săruturile oprite." În al său *Shylock*, Gabriel Fauré a pus pe muzică aceste cuvinte aparent nelegiute. Chiar şi Sade, atunci cînd invocă înstinctul, descoperă fără îndoială un mijloc de a sacraliza sacrilegiul , de a valoriza anti-valoarea şi naturalitatea a ceea ce este potrivnic naturii, de a conferi o monstruoasă legalitate nihilismului absurdului. Dar mai presus de orice, fie că ai în vedere cultul plăcerii sensibile sau imoralismul provocator al cinicilor, se poate afirma fără nici un risc: ei sînt cu toţii moralişti, iar cei care sînt în mai mare măsură sînt cei care par cel mai puţin a fi. Este imposibil să descoperi o doctrină filosofică pretinzînd să se ţină în mod strict de pariul indiferenţei la adresa oricărei luări de poziţie morală: oricînd pot fi decelate o diferenţă, chiar şi infinitezimală, între bine şi său, o părtinire imperceptibilă, o polaritate invizibilă, adică un parti pris: fără principiul elementar al preferinţei pe cale de a se naşte, fără un minimal „mai

---

* *Deux sources de la morale et de la religion*, p. 26, 149, 172, 193.

** Cf. Xenofon, *Memorabile*, IV, 4, 11: «ἡ οὐ δοκεῖ σοι ἀξιοτεκμαρτότερον τοῦ λόγου τὸ ἔργον εἶναι;».

degrabă decît", nici alegerea, nici viaţa, nici mişcarea n-ar fi posibile. Totodată, imoralismul absolut are în el ceva cadaveric. Nivelînd laolaltă deciziile drastice ale voinţei şi disparităţile dramatice ale emoţiei, imoralismul nu se mai adresează unor făpturi umane privite sub raport pasional, ci unor mumii. Cardiograma morală este dreaptă şi încărcătura de afectivitate cade la zero. Ponegrită, asasinată de grupările aşa-zis amorale, morala se refugiază sub alte forme în „codurile" acestor categorii sociale! Apaşii au o „onoare" a lor, iar prostituatele respectă în mod gratuit anumite reguli de camaraderie dezinteresată sau de pioşenie filială. Morala are totdeauna ultimul cuvînt: hărţuită, persecutată de către imoralism, ea nu e însă şi anihilată, ea cunoaşte tot soiul de revanşe şi alibiuri; ea se regenerează la infinit, ea renaşte din propria ei cenuşă întru salvarea noastră. Căci fără ea nu se poate trăi.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul II

Evidenţa morală este în acelaşi timp echivocă şi univocă

1. Ambiguitatea maximalismului, excelenţa intermediarităţii.

Morala este insesizabilă nu numai pentru că, nesocotind alternativa spaţială a lui „înăuntru-în afară", ea este în acelaşi timp cuprinzătoare şi cuprinsă, şi pentru că locul ei nu poate, în consecinţă, fi nici determinat, nici atribuit, ci şi pentru că ea este în acelaşi timp echivocă şi univocă. Această a doua ambiguitate, care face ca natura ei intrinsecă să devină evazivă, agravează efectele primeia. *Eseu de etică paradoxală*: este subtitlul pe care Nikolai Berdiaev îl dă lucrării sale *Despre destinaţia omului**. Dar se poate oare concepe o etică care să nu fie paradoxală şi a cărei unică vocaţie să fie justificarea ideilor primite şi a prejudecăţilor şi a rutinei eticii „doxale"? Or, răsturnarea paradoxologică nu este, poate, decît un subterfugiu verbal... Ea răspunde întrebării prin repetarea întrebării, cu alte cuvinte chiar prin enunţul misterului pe care-l mărturiseşte. Ea se află din plin în scandal şi în provocare. Alternativa sfîşietoare, alternativa insolubilă, în lipsa posibilităţii de a fi rezolvată,

* Editions „Je sers", traducere franceză, 1935

este tranşată printr-o decizie „gordiană". Aşa este „nebunia" sacrificiului. Şi totuşi n-am avea dreptate dacă am considera această dilemă ca pe o conjunctură în întregime teoretică: ea apare atunci cînd eu nu pot salva în acelaşi timp şi propria mea viaţă, şi viaţa ta, şi atunci cînd un caz de conştiinţă mă obligă , dar printr-o obligaţie întru totul morală, altfel spus printr-o *obligaţie facultativă*, s-o sacrific pe a mea. Oricum ar fi, nu transcendenţei platoniciene trebuie să-i cerem o justificare a conformismului! Etica lui Platon, întocmai ca şi dialectica lui Platon, ascultă un de un elan suitor care o duce în regiunea sublimă unde străluceşte soarele Binelui. Totuşi, dacă intenţia omului moral nu este aceea de a se stabili în centrul zonei temperate pe care Aristotel o numeşte mijlocia cea mai bună, intenţia aceasta nu e în mai mare măsură nici aceea de a se ridica pe culmile perfecţiunii, nici de a atinge piscul valorii. Dar mai întîi, ce este culminarea? Baltasar Gracián vorbeşte despre un erou care concentrează un summum al perfecţiunii, în care se încarnează perfecţiunea perfecţiunilor; el este prea plinul plenitudinii: la el toate virtuţile se află la apogeu, el îşi este sieşi model; el este grandoare eminentă şi minunăţie a minunăţiilor; buchetul celor mai rare flori cu parfumul cel mai încîntător, cu cele mai splendide culori, îi face manifestă şi evidentă perfecţiunea. Cînd în aceeaşi coroană sînt reunite toate elementele înţelepciunii fără excepţia nici unei singure înţelepciuni, aşa cum, de exemplu, la omul de bine sau la bătrînul aflat la sfîrşitul vieţii, experienţa înţeleptului se revarsă precum un fluviu liniştit în sfaturi înţelepte, în cugetări judicioase şi senine; la zenitul excelenţei sale, înţeleptul omniperfect lasă fluxul cuvintelor binefăcătoare şi consolatoare să se scurgă. Tot aşa este şi înţelepciunea, stoică în care toate virtuţile nu sînt decît o singură şi aceeaşi virtute. – Totuşi, în această excelenţă negativitatea este şi ea subînţeleasă, aşa cum terminarea (τέλος) este implicată în perfecţiune: desăvîrşirea va spune cînd da, cînd nu, potrivit felului de a privi dincoace sau dincolo, cu alte cuvinte potrivit versantului avut în vedere. Discutînd despre eroul său*, Baltasar Gracián defineşte în felul următor, sau cam aşa, cea de-a şaptea „Excelenţă": eroul este în toate primul, pretutindeni primul; într-un cuvînt el merită premiul excelenţei; el este, dintre toţi, cel mai mare şi bate toate recordurile; nu te

---

* *El Héroe*, VII: „Excelencia de primero."

poţi înălţa mai sus, nici merge mai departe decît el; fie că e vorba de prioritate sau de întîietate (în limbajul lui Plotin), fie de majestate sau „maximitate" (în limbajul lui Nicolaus din Cusa), o limitare tacită este în mod dialectic implicată în supremaţia superlativului relativ; sau, mai simplu: superlativul relativ este limita extremă şi supremă a comparativului. Aşadar, limita este esenţialmente ambiguă: raportată la grandorile empiriei, ea este apogeul, dar, raportată la metaempirie, ea este ceea ce nu poate fi nici depăşit, nici sărit; ea este record de nedepăşit, de netrecut, dar în acelaşi timp făcînd aluzie la o imposibilitate. Aşa este slăbiciunea forţei sale! În acel „maximum" al *maximalismului*, ca şi în „extremele" *extremismului*, există o duplicitate constitutivă care determină întreaga sărăcie şi întreaga neputinţă a supralicitărilor pur cantitative. Omul intermediarităţii acceptă uşor un maximum autorizat de către destin: el este din capul locului adaptat acestui superlativ foarte relativ! – Superlativul relativ este limita extremă a comparativului, dar este de acelaşi ordin şi de aceeaşi specie cu comparativul: el se deosebeşte pur şi simplu prin plusul sau minusul din seria ordinală, scalară şi continuă a mărimilor. Tot astfel şi în terminologia lui Aristotel, contrariile, departe de a se exclude unul pe altul ca fiind contradictorii, constituie cei doi poli extremi ai aceleiaşi zone mediane: extremele opuse fac şi ele parte din acel „de dincoace". Să privim contrariile, gradele de comparaţie sau temporalitatea generală – toate lucrurile vor rămîne în limitele intermediarităţii: contrarietatea, care este o diferenţă extremă, o diferenţă acută, dar totdeauna o simplă diferenţă de grad; celălalt, care este un alt eu-însumi şi rămîne, orice-ai face, totdeauna o alteritate egomorfică; superlativul empiric care este de fapt un comparativ extrem; terminaţia empirică, ce mai face încă parte din continuare, şi care este o verigă în înlănţuirea intervalului... Orice perfecţiune – dacă există perfecţiune – se înscrie în chip fatal în registrul imanenţei şi al mărimilor mijlocii. Lucrul perfect este lucrul săvîrşit sau desăvîrşit, în sensul static al participiului trecut pasiv. Dogmaticul a decretat în mod arbitrar că s-ar cuveni să ne oprim aici: ἀνάγκη στῆναι! Idolatrul şi-a desmnat idolul ca pe un *nec plus ultra* al oricărei comparaţii sau căutări; căutarea este aşadar terminată înainte de a fi începută; şi contemplîndu-şi idolul, idolatrul îşi spune: să nu ne atingem de nimic, iată că este destul! Modelului însuşi, admirat între toţi, el îndrăzneşte să-i spună precum

fotograful în timpul pozării: nu mai mişcaţi, sînteţi perfect. Este cît se poate de evident că un maximum redus la dimensiunile unui quantum determinat, atribuibil şi univoc, nu are nici o semnificaţie morală! Ceea ce căutăm noi nu este o totalitate închisă, o totalitate în fapt ajunsă la capătul unei totalizări; ceea ce căutăm noi este la infinit evaziv. Căci ţinta noastă e situată dincolo de orizont.

Într-o optică antropocentrică, extremele (τὰ ἄκρα) mai fac încă parte din acel „dincoace" şi, în mod reciproc, mijlcoul poate fi în felul său un apogeu foarte relativ. Dacă primatul la care aspiră extremismul simplist este deseori, de fapt, un superlativ dintre cele mai burgheze, mediocritatea în care se instalează în mod îngăduitor filosofia „medietăţii" şi din care ea îşi face o profesiune de credinţă – atunci, în anumite cazuri, această mediocritate poate fi o culminare, un soi de pisc. Dar, în timp ce maximumul maximalismului e aparent căţărat pe cea mai înaltă treaptă a scării, filosofia celei mai bune poziţii de mijloc vizează, la centru, un optimum, şi optimismul care este filosofia acestui optimum. Viaţa de mijloc, degradată şi obtuză în lumina ei, se subţiază astfel în vîrful fin al justei medianităţi. prin opoziţia faţă de maximum, faţă de superlativul cantitativ, optimumul, superlativ axiologic, implică valoarea şi calitatea. Mijlocul pe care Aristotel îl recomandă nu este oare o *justă* poziţie de mijloc? La urma urmei justiţia este o virtute şi, totodată, într-un anumit fel, şi justeţe; justa poziţie de mijloc (μεσότης) este, prin urmare, normativă. Cu o privire ascuţită, spiritul măsoară, evaluează, determină echidistanţa unui punct median în raport cu cele două extreme, exces şi carenţă, situate de o parte şi de alta. Această privire ascuţită în căutarea unei determinări univoce nu este oare ca forma optică a spiritului de fineţe? Echidistanţa, implicînd egalitatea raporturilor, şi însăşi proporţionalitatea sînt simboluri ale justiţiei. Totuşi, aici apare ambiguitatea justei poziţii de mijloc. Evident, moderaţiunea greacă nu este, aşa precum intermediaritatea lui Pascal, pierdută între două infinituri, ci, dimpotrivă, este armonios adaptată finitudinii ei, perfect instalată în justa ei poziţie de mijloc, la jumătatea drumului între prea-mult şi nu-îndeajuns, într-un echilibru perfect, s-ar părea, în vîrful optimum-ului ei... Perfect – sau, mai degrabă, pasabil! „În mod perfect" şi „în mod mijlociu" tind în acest caz să se confunde. Virtutea centristă este în echilibru, dar acest echilibru e instabil; acest echilibru este o şansă

continuu îndepărtată; echilibrul acesta e ameninţat din ambele părţi, prin ambele indeterminări contrastate ale insuficienţei şi abuzului care se revarsă asupra lui. Acestei duble ispite ea îi opune o dublă rezistenţă care este, ca şi acea ἐποχή a scepticilor, reţinere şi pudoare. Mai rău-ul este duşamnul binelui, aşa cum de la sine se înţelege, dar şi mai-binele este tot astfel, după cum, paradoxal, nu se mai înţelege de la sine. Tot soiul de virtuţi prosperă în această zonă a lui „dincoace" şi a imanenţei intramundane: această zonă este o zonă a proximităţii sau, dacă se poate spune aşa, a perfecţiunilor mijlocii. În primul rînd a *modestiei*: în opoziţie cu umilinţa extremă, cu umilinţa cerşetoare a celui care, în infinita sa abnegaţie, renunţă la orice fiinţare proprie şi se autoanihilează, modestia îşi rezervă modesta ei parte. Aşa este în special raportul dintre justiţie şi milă: mila absurdă, sfîşietoare, recunoaşte dreptul celorlalţi, sacrificîndu-şi, în mod injust, propriul ei drept; justiţia e mult mai aproape de adevărul raţional şi chiar şi de logică şi de aritmetică; cel just nu uită de sine şi se consideră, în mod legitim ca şi pe ceilalţi pe care îi respectă. Prin opoziţie, faţă de o imposibilă puritate metaempirică, o puritate limită, care ar fi ceva în genul unei forme de asepsie spirituală, *sinceritatea* se mulţumeşte cu a fi serioasă: ea nu pretinde să fie literalmente, din punct de vedere chimic, pură, nici sinceră sută la sută, purificată de orice reticenţă, de orice gînd ascuns, dar ţine seama, pe cît posibil, de circumstanţe şi de totalitatea datului psihologic. Şi în această vale a existenţei mijlocii mai există încă o sumedenie de alte valori, de perfecţiuni minore: discreţia şi reţinerea care ne scutesc de gelozia lui Nemesis, timiditatea, în sfîrşit, pudoarea; şi, mai presus de toate, măsura, care este în acelaşi timp mijlocie şi suverană – μέτρον ἄριστον, spune Cleobul –, căci ea întemeiază, la Platon, o metretică şi, în acest sens, este normativă; dar, în acelaşi timp, ea ne spune cît, pînă la ce punct, pînă la ce nivel; şi acest nivel se exprimă în numărul determinat sau prescriptibil. Condiţia care face ca metretica să fie posibilă nu este oare finitudinea?

2. Să trăiești pentru altul, oricine ar fi acest altul. Dincolo de orice „quatenus", de orice prosopolepsie.

În forul intim al vieții morale există o contradicție secretă pe care mersul continuării și al intermediarității o lasă rareori să se ivească, dar care, din cînd în cînd, explodează la vîrful incandescent al situațiilor tragice. Am putea formula această contradicție lăuntrică și aproape totdeauna invizibilă printr-o dublă axiomă care este totodată o evidență indemonstrabilă și o culme a nonsensului, care e, prin urmare, un imposibil-necesar: *a trăi pentru tine, a trăi pentru tine pînă la a muri pentru asta*, incluzînd moartea. Această dilemă al lui toul-sau-nimic care, în sacrificiul hiperbolic, este un ultimatum prin excelență irațional, așadar această dilemă se revarsă, direct sau la limită, asupra unei exigențe exorbitante și absurde. O exigență, s-ar părea, pur gratuită... A trăi pentru tine, a trăi pentru tine pînă la a muri pentru asta – aceste două paradoxuri formează împreună un singur și același imperativ: căci ofranda pe care o aduci cuiva atunci cînd trăiești pentru el, și anume *pînă la capăt*, fără să mai păstrezi nimic pentru tine, sacrificîndu-i lui totul, implică să consimți în mod tacit să și mori pentru acest cineva sau în locul lui, dacă aceasta este condiția supraviețuirii sale. Acest dublu și în același timp simplu imperativ nu așteaptă din partea mea un răspuns platonic, ci o faptă; urgența drastică a unei cerințe în care se angajează imediat și pasional întreaga mea viață mă privește în mod personal, sînt stăruitor interpelat de ea. – Să începem cu a trăi pentru tine (fără a și muri pentru tine). Chiar dacă se face abstracție de moarte, chiar dacă paradoxul nu este metaempiric, acest să-trăiești-pentru-altul este în sine, de la început, paradoxal. Preferarea necondiționată a celuilalt nu poate fi în mod rațional justificată. Viața celuilalt are un preț infinit, *indiferent cine ar fi acest celălalt*, independent de calitățile, talentele sau competențele acestui altcineva; prin urmare eu trebuie să mă devotez lui exclusiv pentru faptul că este altcineva. Pentru că nu este eu. Dar pot chiar și în general spune: *pentru că*? Așa după cum vom vedea, tocmai acest inexplicabil este cel care explică inexplicabilul celui de al doilea paradox, absurditatea lui a-trăi-pînă-la-a-muri-pentru-asta. Iată culmea arbitrariului. Faptul alterității nici nu e, propriu-zis, un motiv abstract care să explice iubirea. Dacă existența aproapelui meu ar fi eminamente pre-

ţioasă, n-ar mai exista nici un paradox în iubirea necondiţionată pe care i-o port; dacă viaţa ta ar valora mai mult decît viaţa mea, devotamentul meu ar face pur şi simplu dreptate adevărului şi nu s-ar deosebi cu nimic de o constatare rezonabilă şi înţelept motivată. Or, un imperativ raţional, justificabil şi demonstrabil, nu poate fi din punct de vedere moral decît condiţionat: iubesc în mod deliberat, după ce am cîntărit greutăţile, după ce am evaluat valoarea, după ce am apreciat meritul celui iubit. Este concluzia logică a unui raţionament. Dar unde mai este atunci supranaturalul miraculos, unde mai sînt sublimul şi divina nebunie a sacrificiului? Trebuie, aşadar, să spunem exact contrariul: pentru că este în mod radical nemotivat, imperativul iubirii este categoric! Te iubesc pentru că eşti tu... Ceea ce, evident, nu e „o motivaţie". Mai exact: este o motivaţie proastă! Sau mai simplu: iubesc fără motivaţie. Şi mai exact: iubesc în ciuda oricărei motivaţii. Iubesc pentru că iubesc... Aici nu există nici un pentru că! Acest pentru că este pur şi simplu repetarea lui de ce. În general caracterul sublim al sacrificiului e recunoscut după faptul derizoriu că cel iubit nu merită o asemenea iubire...; şi atunci mila este cea mai sfîşietoare. Numai dacă (şi întotdeauna există un *numai dacă*) această preferinţă pentru un iubit nedemn de iubirea noastră nu este chiar ea o supremă afectare şi o falsă umilinţă, ceva de genul supralicitării suspecte a ascetismului; cîteodată chiar o bravadă şi o provocare, dorinţa de a bate un record – recordul în a fi dezinteresat! Aristotel, care consideră totuşi că prietenul este „un alt eu însumi" şi se închide de bună voie în *clausura* xenofobică a heleno-centrismului, Aristotel, aşadar, găseşte pentru prietenie un limbaj în mod paradoxal „altruist": trebuie să-l iubeşti pe celălalt, trebuie să fii drept faţă de celălalt... Altruismul predică virtutea prieteniei fără să specifice naţionalitatea prietenului, nici religia, nici rasa lui. Principiul unei infinite deschideri se întrevede încă de pe acum. El nu va ieşi în întregime la lumină decît în universalismul şi „totalitarismul" *filantropiei* stoice. „Filantropia" este paradoxologică pentru că este „paradoxal" să iubeşti omul *în general* şi pentru simplul motiv că este om. Căci acest motiv, în conceptele moralei închise, nu este „un motiv". De cele mai multe ori un om îşi iubeşte aproapele atunci cînd acest aproape este coreligionarul, sau concetăţeanul, sau compatriotul său, sau, la rigoare, „colegul" său! Cel mai adesea un om îi iubeşte pe ceilalţi oameni cu condiţia să aparţină, el şi

ei, aceleiaşi turme; sau încă, cu condiţia să facă parte din acelaşi clan, din acelaşi trib, din aceeaşi castă. Cel care îşi iubeşte aproapele, dacă acest aproape face parte din aceeaşi parohie cu el, nu iubeşte oamenii; cel care iubeşte o femeie în măsura în care ea aparţine aceleiaşi caste ca şi el, nu ştie ce este dragostea. Paradoxul filantropiei e de acelaşi ordin cu paradoxul cosmopolit; cele două paradoxuri sînt legate între ele în aceeaşi paradoxie, şi înţelepciunea stoică le profesa şi pe unul şi pe celălalt. Cosmopolitul este cetăţeanul lumii. Cetăţeanul unei cetăţi şi nu al unei alte cetăţi, acest lucru are un sens. Cum poţi fi însă cetăţeanul *universului*? Cetăţeanul planetei, cetăţeanul globului terestru – care în nici un caz nu e o *cetate* –, acestea sînt toate diferite feluri de a vorbi şi, pentru o ureche grecească, aceste maniere de a vorbi sună mai degrabă a contradicţii sau a absurdităţi. Ca şi a vorbi despre un patriotism al galaxiei! Şi totuşi, această extensiune infinită, la limita absurdului şi a derizoriului, este cea care măsoară inimaginabila nemăsurare a fraternităţii omeneşti.

Profetul Isaia spune că Dumnezeu nu-i discriminează pe străini, căci străinii nici nu există. Noul Testament va expune o idee analogă, slujindu-se de cuvîntul grecesc προσωπολημψία*; prosopolepsia este înşelăciunea care constă în a ţine seamă de mască (πρόσωπον), în a lua în considerare aspectul feţii şi culoarea pielii, altfel spus – personajul. Una peste alta, *prosopon* este o aparenţă superficială. Dumnezeu nu ţine seama de ceea ce este neesenţial şi accidental, de ceea ce e grimasă sau apartenenţă „adjectivală": Dumnezeu nu ţine seama decît de esenţa, nu ţine seama decît de umanitatea omului, fără să ia în considerare pigmentarea pielii şi nici forma nasului. Pentru că El se află mai presus de orice meschinărie, de orice prosopolepsie, Dumnezeu apreciază substanţa şi nu epitetele mai mult sau mai puţin pitoreşti sau folclorice. Refuzul prosopolepsiei semnifică în Evanghelie indiferenţa funciară faţă de toate distincţiile sociale, profesionale sau etnice şi, prin aceasta, chiar şi dublul maximalism al milei – extremismul, universalismul – care se află la izvorul acestei indiferenţe. Dar paradoxul moral ar putea fi formulat la fel de bine în alte limbaje filosofice, chiar dacă n-ar fi fost făcut pentru ele. Se poate, de pildă, adopta limbajul relativis-

* sau προσωπολημψία: anume, Romani 2, 11, Iacov 2, 1.9; Faptele 10, 34; Efeseni 6, 9; Coloseni 3, 25.

mului monadic: să iubeşti pe cineva din cutare sau cutare punct de vedere, din cutare sau cutare perspectivă şi în anumite relaţii. şi, corelat, să nu-l iubeşti în alte raporturi; or, aceasta nu este iubire ci este o deriziune; să iubeşti în anumite privinţe, să deteşti în alte privinţe, detestarea fiind subînţeleasă în prietenie precum un efect al punerii în relief, asta înseamnă, fără îndoială, să iubeşti din prietenie, iar în cel mai bun caz să-ţi asiguri prietenul de distinsa ta consideraţie; prietenia este o dragoste asortată cu restricţii circumstanţiale care o motivează şi o justifică, limitînd-o. Să iubeşti în mod condiţionat, mijlocit prin anumite precizări şi discriminări, nu înseamnă oare acest lucru să pui iubirea într-o postură subalternă? Să mergem pînă acolo încît să spunem că paradoxul moral este implicat în chip virtual în ideea raţionalistă a universal-umanului. Omul ca subiect uman al *drepturilor omului* şi al *datoriilor omului*, omul acesta nu este omul cutare sau cutare, omul în privinţa aceasta sau cealaltă, pe scurt, omul *în măsura în care*, ci este omul pur şi simplu, omul fără alte precizări sau specificări; omul fără *quatenus*. Şi în primul rînd omul datoriilor omului este în mod esenţial purtătorul legii morale şi în general al valorilor, răspunzător pentru aceste valori şi pentru această lege – ceea ce nu ne stîrneşte uimire, întrucît datoria, prin ea însăşi, nu ne vorbeşte decît de eforturi şi suferinţe, de austeritate şi privaţiuni. Pe mine nu mă privesc numai obligaţiile mele profesionale şi îndatoririle impuse în timp prin orar şi calendar, ci mă mai priveşte şi o sarcină infinită şi întotdeauna neterminată; şi această sarcină indeterminată şi fără delimitări temporale durează cît viaţa şi poate pretinde sacrificiul vieţii. Ajutorul acordat unui om în pericol mă priveşte nu atît *în calitate de* profesor, pompier sau instructor de înot, sau ca reprezentant al unei anumite categorii sociale particulare, aceea a salvatorilor: el îmi incumbă pentru că sînt om şi pentru că cel care se îneacă este om ca şi mine. Acestea sînt datoriile cele mai urgente şi imperative. Înainte de a mă arunca în apă, nu încep să verific dacă omul aflat în pericol îmi este coreligionar sau pur şi simplu coleg, dacă face parte din tribul meu, din acelaşi club cu mine sau chiar din acelaşi clan... Nu! Eu sar pe loc în ajutorul omului aflat în pericol de moarte, pentru că noi, el şi cu mine, avem aceeaşi esenţă şi aceeaşi origine. Cel care întreabă *de ce* şi cel care se crede obligat să explice *pentru că* aşa şi pe dincolo, sînt la fel de jalnici şi unul şi celălalt atunci cînd taie firul în

patru privitor la ajutorul care trebuie sau nu trebuie dat făpturilor aflate în pericol. Nu voi lăsa omul în pericol să se înece sub pretextul că o mizerabilă prosopolepsie, o meschinărie criminală mă determină să-mi schimb hotărîrea de a-i acorda ajutor şi sprijin. – Tot astfel: militantul pentru drepturile omului nu va zăbovi cu specificarea categoriilor sociale sau profesionale avute în vedere în lupta sa: omul drepturilor omului nu este omul *în măsura în care*, altfel spus, drepturile omului acestuia nu sînt drepturile unui om avut în vedere ca cetăţean, elector sau contribuabil, ca voiajor, ca locatar, ca abonat la telefon sau ca beneficiar al transportului în comun – şi nu este nici suma tuturor acestor drepturi partitive care ar compune, în ansamblul lor, drepturile omului. Drepturile omului în general nu sînt privilegiile pe care un grup de oameni, mai mult sau mai puţin închis, le revendică în raport cu un alt grup de oameni... Şi în general sînt oare acestea „drepturi"? „Dreptul" de a trăi, „dreptul" de a exista şi respira, „dreptul" la libertate sînt drepturi elementare atît de evidente încît n-au gust şi miros; ele vin de la sine, şi nu vă datorez nici o recunoştinţă deosebită pentru darul pe care credeţi că mi-l faceţi acordîndu-mi-le. Iată o bizarerie paradoxală şi, chiar prin aceasta însăşi, eminamente morală!

Eu sînt cel puţin unul dintre aceşti „ceilalţi" în favoarea cărora se reclamă justiţia şi dreptul. Nu fac excepţie de la legea comună chiar dacă ea mă favorizează. Ar trebui oare ca justiţia să fie justiţie numai atunci cînd e pe socoteala mea? Ca dreptul meu să-mi revină mie prin intermediul datoriilor altora? Ar fi mai rău decît un noroc derizoriu, ar fi o absurditate! Eu nu admit să fiu personal exclus din comunitatea juridică şi morală care se extinde asupra tuturor subiecţilor morali. La urma urmei sînt şi eu un reprezentant al marii comunităţi umane. Nu e nici o raţiune (un sens raţional) pentru a fi excomunicat. Or, aici trebuie evident să vorbim de un mister,... Această şocantă inegalitate pe care raţiunea o refuză e făcută plauzibilă de către pesimismul moral: aproapele meu are asupra mea toate drepturile, şi aceste drepturi sînt pentru mine tot atîtea datorii, fără ca eu însumi să mă pot prevala de ele, nici să deduc din ele în mod direct propriile mele drepturi şi propria mea latitudine de acţiona; dacă drepturile tale scot în relief datoriile mele, reciproca nu e nici pe departe adevărată, şi propoziţia este departe de a fi reversibilă: datoriile tale nu sînt în mod automat drepturile mele; cel puţin nu eu

sînt cel care să-mi aplic mie însuşi o asemenea regulă. Aceasta este, aşadar, dubla paradoxologie care guvernează drepturile şi datoriile omului.

Această dragoste care iubeşte *hominitatea* din om – şi o iubeşte anume din dragoste, nu din raţiune –, care iubeşte genul uman aşa cum ai iubi pe cineva anume, care iubeşte într-o manieră incomprehensibilă persoana-în-general, care iubeşte genul uman întruchipat în persoană, şi persoana extinsă la dimensiunile umanităţii, această dragoste este, evident, paradoxală. Cum pe planetă nu există alţi subiecţi morali decît oamenii, iubirea filantropică este în mod necesar o iubire ecumenică; şi dacă în cosmos ar mai exista, în afara globului pămîntesc, şi alte planete locuite, şi pe aceste planete – alte fiinţe decît oamenii, înzestrate cu raţiune, filantropia s-ar extinde asupra lor, iar eu aş începe să-i iubesc în mod fratern. Orice comunitate, dacă se închide asupra ei înseşi, poate deveni un clan printre alte clanuri, un trib printre alte triburi. Dar „comunitatea" umană este chiar prin definiţie un superlativ; această comunitate este cea mai vastă din cîte pot fi concepute, ea oferă dragostei o deschidere maximală care este aceea a universalităţii: căci ea este omnilaterală şi coextensivă cu genul uman. Şi gen uman nu există decît unul singur! – Legea lui totul-sau-nimic este aici valabilă. Universalismul nu este cu adevărat universalist decît cu condiţia de a nu admite nici cea mai mică excepţie. Şi nu există altă excepţie decît acel „în-afară-de-mine", injustificabilă excepţie pe socoteala mea, misterul de nepătruns al sacrificiului! Este în acelaşi timp scandalul teodiceii şi aporia insolubilă a antropodiceii. Tocmai această excepţie confirmă în mod misterios universalitatea pe care, în mod logic, ar trebui s-o contrazică. În afara unicei, paradoxalei, iraţionalei excepţii la persoana întîi, universalismul nu tolerează nici o excepţie; şi aceasta, chiar prin definiţie: căci dacă în pretinsa universalitate absolută există o excepţie, înseamnă că ea nu e universală, că n-a fost universală niciodată. O singură, o foarte-foarte mică excepţie, doar una şi nimic mai mult, ajunge pentru a deschide prima falie în universalitate: minuscula excepţie este efectiv falia prin care discriminarea rasistă se insinuează, la început insidios, iar mai apoi năvăleşte irezistibil; întredeschisă, fisura va lăsa să treacă torentul rasismului dezlănţuit. Aşadar, apriori şi fără a avea nevoie să enumere cazurile particulare, universalismul moral exclude orice discriminare,

spune din capul locului nu oricărui distinguo pe cale de a se naşte, oricărei veleităţi de a discrimina; chiar şi cea mai fugitivă excepţie în această privinţă este respinsă ca absurdă şi împotriva naturii; ea este o insultă gravă adusă omului, o ameninţare de moarte pentru toţi oamenii. Se întîmplă şi în cazul fiinţelor aparent convinse de egalitatea demnităţii, de confraternitatea, de concetăţenia tuturor oamenilor, ca o imperceptibilă nuanţă de dispreţ, o impalpabilă deosebire de tratament să iasă la lumină; deosebire cu atît mai şocantă, cu cît e imponderabilă, şi cu atît mai injurioasă, cu cît se exprimă în termeni măsuraţi. O anumită condescendenţă în limbaj sau în maniere, abia perceptibilă, exprimă uneori un infinitezimal rasism mult mai perfid şi mai veninos decît rasismul grosolan; discriminarea rasială va degenera curînd în segregaţie rasistă. Cea mai mică rezervă, o restricţie aproape invizibilă, o ezitare foarte scurtă sau, din contra, o amabilitate puţin afectată, o solicitudine suspectă, mai ştiu eu ce fel de a fi prevenitor în chip exagerat trezesc în noi o inexplicabilă stînjeneală; aceste persoane condescendente sînt fără îndoială nişte rasişti prost vindecaţi... Şi nouă nu ne vine să le răspundem: la ce bun această supralicitare? Nu vă mai obosiţi, nu vă mai deranjaţi; nimic nu poate înlocui firescul şi spontaneitatea.

Preferarea necondiţionată a altuia în raport cu mine se rezumă într-un prim paradox care este şi primul aspect al felului de a fi dezinteresat: abnegaţia nu are nici cauză, nici motivaţie raţionale. Dar acel pentru că face atît de intim parte din mecanismele gîndirii şi explicării, încît reapare într-o formă sau alta pentru a restabili un echilibru liniştitor, pentru a oferi o compensare, o legalitate, un sens explicabil mişcărilor gratuite ale inimii; decizia sacrificiului nu va rămîne multă vreme nemotivată, nereciprocă şi arbitrară. În mod irezistibil, raţionalismul nostru incurabil sau, mai degrabă, nevoia noastră de inteligibilitate, regenerează legătura cauzală care ar justifica sau măcar ar explica dragostea noastră fără cauză: atît de greu renunţă limbajul noastru la categoria cauzalităţii! 1° Unei filantropii indeteminate şi în definitiv nemotivate, unii i-ar prefera poate o „filadelfie" întemeiată pe consangvinitate şi pe o solidaritate foarte vag motivată: i-aş iubi pe ceilalţi oameni *pentru că* ei sînt „congenerii" mei, pentru că sînt fraţii sau verii mei întru umanitate. Această înrudire biologică sau generică ar fi, prin urmare, raţiunea de a iubi! Iată un motiv care aduce a pretext... Motiv simbolic şi mai degrabă

metaforic. Se spune: glasul sîngelui este cel care îmi vorbește în nenorocirea prin care trec semenii mei, făpturile frați și surori... Dar sîngele acesta nu este sîngele raselor așa-zis superioare, este sîngele vieții omenești în general, este sîngele care curge prin arterele tuturor oamenilor. Nu! o asemenea dragoste nu datorează nimic formulei sangvine! 2° Dar, pentru a-și impune drepturile, cauzalitatea reapare deghizată într-un cu totul alt fel, încă și mai subtil: noi am iubi, *chiar dacă* persoana iubită n-ar merita-o, *cu toate că* n-ar merita-o, *tocmai pentru că* nu o merită și *în primul rînd pentru că* nu o merită! Și totuși, o cauzalitate concesivă rămîne cauzalitate și acel *cu toate că* este în cazul de față un simplu *pentru că* întors pe dos. Iată-ne, așadar, retrimiși la provocarea cinică! Să iubești dinadins ticăloșii cei mai abominabili pentru simplul motiv că ei nu o merită, să preferi în mod expres ticăloșia ticăloșilor, să preferi în virtutea unei predilecții sistematice ființele cele mai respingătoare, un călău nazist de pildă, acest lucru nu e forma unei iubiri gratuite: este chiar contrariul; este în cel mai bun caz o supralicitare provocatoare și, încă mai probabil, o rușinoasă perversitate. 3° Se poate oare spune măcar: îl iubesc pe celălalt pentru că el nu este eu, fiind în același timp la fel ca mine? Pentru că este la fel ca mine fără să fie eu? Pentru că este seamănul-meu-deosebit? Raportat la celălalt, „cu toate că" și „pentru că" coincid. Această interpretare dialectică și reflexivă a raporturilor ambigue dintre identitate și deosebire ar explica poate inexplicabilul altruismului. Dar atunci la ce bun dragostea? Din nou acel *pentru că* este în plus! 4° Să trăiești pentru celălalt, indiferent cine ar fi acest celălalt și exclusiv pentru motivul că este celălalt – evident, se poate spune și așa, atunci cînd, hotărît, este imposibil să eviți acel „pentru că"... Căci etiologia are o viață grea! Atunci însuși faptul de a fi dezinteresat devine motivația, motivația unui altruism nemotivat și interesul unei iubiri dezinteresate; și, în cele din urmă, însăși gratuitatea este cea care devine resortul unui soi de insolită etiologie! Cu alte cuvinte: în acest caz chiar absența cauzei este cauza... Această absență a cauzei poate fi numită Celălalt, un nume ca să zicem așa anonim, care implică un infinit report, o deschidere spre viitor și spre incognito: atunci cauza ar constitui-o faptul inexplicabil al alterității sau, cel puțin nuda alteritate a celuilalt. Dar rămîne înțeles faptul că, prin ea însăși, alteritatea nu este rațiunea lui a iubi; ea nu este o rațiune și, încă și mai puțin, un motiv.

Pentru mine faptul de a fi altul poate constitui la fel de bine o raţiune a îndoielii, sau chiar şi a urii. Nu există oare, la urma urmei, o ură „dezinteresată"? La limita extremă a gratuităţii, fără îndoială că nu mai există nimic decît dragostea pură.

Trebuie să conchidem: persoana întîi se avîntă către celălalt într-un elan prevenitor, spontan, care, departe de a se lăsa atras de o valoare antecedentă, întemeiază el însuşi această valoare, şi numai în mod independent de orice consideraţie utilitară sau socială, de orice motiv raţional, de orice preferabilitate obiectiv întemeiată; de fapt iubirea însăşi este întemeietoare; căci ea este izvorul ţîşnitor al oricărei legalităţi. De ce această dragoste a unuia pentru altul? Da, pentru ce? Pentru că există unul, pentru că există altul; pentru că este ea, pentru că sînt eu. Pentru că... pentru că... Acest îndărătnic „pentru că" nu este, evident, o raţiune; nici o relaţie cauzală în care cauza şi efectul, perfect distincte, s-ar articula unul după altul în mod logic şi cronologic. Aici se înţelege mai bine cum pentru că-ul trimite la sine însuşi, cum cauzalitatea se apleacă asupra ei înseşi, cum cauza se repetă ea însăşi în efect: raportul circular de la efect-cauză la cauză-efect este, dacă nu o tautologie, atunci măcar un cerc în cele din urmă redus la un punct; vechea teologie îi dădea acestui punct numele de *causa sui*, cauză de sine, şi îl considera ca fiind misterul central al creaţiunii divine. Căci tocmai datorită acestei *aseităţi* înseşi este divină iubirea. – Acel *quatenus* (*în-măsura-în-care*) despre care vorbim aici este circular precum reciprocitatea cauzală. Omul drepturilor omului are datoriile omului, omul iubirii filantropice este un om aflat dincolo de acest *quatenus*; demnitatea sa de om el nu o posedă ca pe un privilegiu oferit special meritelor lui şi nici ca pe o distincţie acordată ca recompensă pentru serviciile aduse; distincţiile care subliniază un distinguo, asemănătoare prin aceasta tuturor discriminărilor, rezultă din prosopolepsie; „onorurile" sînt şi ele atribuite (sau refuzate) în funcţie de prosopolepsie: dar „onoarea" de a fi un om nu este onorifică decît prin maniera de a vorbi; această onoare exclude orice prosopolepsie şi nimeni nu poate refuza altui om această onoare fără să se autodistrugă şi fără să redevină animal. Este doxal, adică este conform bunului simţ comun, să-ţi iubeşti aproapele în măsura în care el este aşa sau altfel, şi să-l iubeşti cu atît mai mult cu cît meritele lui sînt mai mari, cu cît statele lui de serviciu atîrnă mai greu; dar este paradoxal să-l iubeşti fără

să ţii seama de titlurile şi de meritele sale. Paradoxul constă în a iubi omul nu în măsura în care este cutare sau cutare, nu din cauza asta sau din cauza cealaltă, nu pentru că e evreu sau grec, şi nu „în măsura în care" nimic, sau mai degrabă fără nici un fel de „în măsură", ceea ce e de fapt acelaşi lucru cu a iubi omul în măsura în care e om. Precum *causa sui* dincolo de care nu mai poţi urca, circularitatea prevesteşte aici recursul şi suprema instanţă. Să iubeşti omul fără *quatenus* înseamnă să iubeşti pur şi simplu, şi absolut, să iubeşti – *atita tot*.

Cînd doi oameni străini şi necunoscuţi unul de altul se întîlnesc în imensa singurătate a unui deşert sau în liniştea eternă a munţilor, aceşti doi oameni solitari se privesc şi se salută; ei intră în relaţie fără nevoia de a fi prezentaţi unul altuia; ei îşi strîng mîna fără vreo altă formă protocolară. Ei sînt singuri în mijlocul naturii ostile, dar ei se cunosc de la început, cu toate că nu s-au mai văzut niciodată; ei schimbă primul cuvînt, şi vîntul, stîncile, natura elementară le trimit ecoul acestui cuvînt... Acest cuvînt este prin el însuşi un bun venit. Este cuvîntul pe care călătorul singuratic, pierdut în noapte, îl adresează altui călător solitar; ca acel cuvînt pe care omul, dincolo de orice meschină prosopolepsie, îl adresează, pe calea vieţii, altui om. Într-o lume inumană, acest salut atestă fraternitatea a două chipuri şi celebrează întîlnirea a două priviri.

3. Să trăieşti pentru altul pînă la a muri. Iubire, dăruire şi datorie. Dincolo de orice „hactenus".

A trăi-pentru-tine face *în mod implicit aluzie*, într-o manieră indirectă, la posibilitatea morţii. Dar a-trăi-pentru-tine-pînă-la-a-muri, cel de al doilea paradox, *acceptă explicit* sacrificiul morţii şi al morţii proprii. Este un angajament care ne angajează teoretic pînă la absolut. Acest al doilea paradox pune în joc gradul iubirii. A trăi pînă la muri n-ar avea, evident, nici un sens dacă cel care trăieşte ar fi, prin constituţia sa ontologică, nepieritor, dacă ar fi a priori incapabil de a muri (ceea ce este absurd) şi, în consecinţă, condamnat la obligatorie nemurire; în acest caz el ar trăi pentru fraţii săi fără nici un efort, fără merite şi riscuri, şi li s-ar devota cu trup şi suflet la fel de uşor pe cît de uşor respiră; abnegaţia ar fi atunci o funcţie a vieţii, nici mai mult nici mai puţin decît

circulaţia sîngelui prin artere, sacrificiul ar fi un simplu act precum bună ziua, bună seara şi noapte bună! Cuvintele „sacrificiu", „eroism", „curaj", „virtute" n-ar mai avea, aşadar, nici un sens... decît doar dacă supliciul vieţii perpetue n-ar fi el însuşi, într-o manieră de neînţeles, această moarte, iar această eternitate a suferinţei, această damnaţiune în plină lumină a nămiezii – acest infern! „Mor pentru faptul de a nu muri", spunea Sfînta Tereza. Atunci noi am spune precum Emilie Macropoulos, eroina lui Čapek şi Janaček, condamnată la viaţă perpetuă datorită elixirului tatălui ei: „Voi, ceilalţi, sînteţi norocoşi, voi o să muriţi". Or, omul este o făptură slabă şi vulnerabilă, în care moartea poate să intre prin toate interstiţiile organismului, poate să se insinueze prin cei mai mici pori ai ţesuturilor... Această precaritate a vieţii umane se numeşte finitudine. Şi anume disproporţia dintre finitudinea fiinţei şi imensitatea datoriei este cea care explică cel de al doilea paradox. În moarte există o dimensiune care ne scapă şi ne va scăpa totdeauna. Această aporie ne retrimite la misterioasa, insolubila contradicţie care opune gîndirea şi moartea: gîndirea are un avantaj *împotriva* morţii, întrucît este conştientă de aceasta, dar moartea e mai tare *decît* gîndirea de vreme ce ea anihilează *fiinţa gînditoare*. O fiinţă gînditor-muritoare, muritoare în măsura în care e fiinţă nemuritoare prin gîndirea ei, nu este oare în sine un soi de hibrid neviabil, un paradox în carne şi oase? Într-o oarecare măsură gîndirea înglobează moartea, dar neantul opac al morţii înglobează în noaptea sa fiinţa gînditoare. Cum să explici această reciprocitate contradictorie? Tot astfel, datoria, valoarea şi acţiunea morală nu sînt supuse unui anihilări definitive, ele nu au concepte, nici măcar limbă nu au pentru a da seama de această non-fiinţă; ele nu cunosc decît plenitudinea şi continuitatea infinită a fiinţei dincolo de moarte. Şi totuşi agentul, adică subiectul acţiunii, este ridicol de muritor! – Cum poate o făptură finită, limitată în timp şi în puterile ei, să-şi asume o datorie infinită? Această sarcină nemăsurată este a priori imposibilă, o sarcină pe care umerii omeneşti nu o pot suporta. Nu, acesta nu e un program pentru oameni, un program într-adevăr serios şi realist. – Şi, în acelaşi sens: cum poate o fiinţă finită să iubească cu o dragoste infinită? Se va răspunde: aruncîndu-şi în dragoste toate resursele... Cel care iubeşte fără împărţeală, care iubeşte intens, statornic, neobosit, acela poate că iubeşte la nebunie dar nu la infinit: căci nu e decît un om! Şi dacă înnebuneşte

din dragoste, înseamnă că inima lui e prea mică și prea strîmtă pentru o beție infinită. Resursele celui care iubește nu sînt oare ele limitate? Se poate muri de iubire, muri din iubire... Cel care iubește la infinit întîlnește pe drumul său moartea. Dragostea e puternică precum e moartea: vreau să spun că ea este în același timp mai puternică și mai slabă – în special mai slabă... întrucît, în definitiv, cel care iubește nu va supraviețui. Ambiguitatea înclină spre partea nenorocirii... – Și în sfîrșit: cum poate oare o ființă finită să se dăruiască infinit? Dumnezeu, da. El poate. Este întrucîtva definiția pe care i-o dă Plotin: Unul, cu alte cuvinte Absolutul, dăruiește fără să țină socoteală: el mai are încă ceea ce a dăruit – și iată paradoxul: cu cît dăruiește, cu atît este mai bogat – și acest lucru e un miracol; un basm cu zîne! Generozitatea Lui este inepuizabilă. El se află, prin urmare, dincolo de alternativă: înseamnă că orice meschinărie, orice penurie, orice avariție sînt ignorate de el. Așa cum a arătat-o cu subtilitate Jean Luis Chrétien, această paradoxologie nu are același sens în *Enneade* și în creștinism*. Oricum, omul nu este Dumnezeu: el nu mai posedă ceea ce a dăruit; ceea ce a dăruit este în minus: imprudentele sale risipe trebuie scăzute sau reținute din averea sa, sustrase din creditul său, deduse din bogățiile sale. Supusă tristelor legi ale mizeriei și ale unei nemiloase aritmetici, ființa finită știe că nu se poate bizui nici pe o tinerețe eternă, nici pe reînnoirea la nesfîrșit a comorilor sale. Ea va trebui să se resemneze la raționament; ea pîndește cu angoasă împuținarea resurselor sale, epuizarea lamentabilă a forțelor sale vii.

Și totuși în inima omului există o ambiție morală care protestează nebunește, cu disperare, împotriva evidenței slăbiciunii și a finitudinii. Sfidînd orice probabilitate, agentul moral nu ezită să declare: a vrea înseamnă a putea. Este acesta un paradox, sau așteptarea unui miracol care să facă imposibilul posibil? Imperativul sacrificiului infinit sau al dezinteresării absolute nu recunoaște în principiu (adică sub raport teoretic) nici o limită, nu admite nici o restricție. Enunțînd primul paradox (să trăiești pentru altul, fără să mori pentru el), spuneam că paradoxia acestui paradox constă în excluderea oricărui „pentru că", a oricărei cauzalități sau motivații; dezinteresarea filantropică întoarce

* Jean Louis Chrétien ne sugerează să facem o distincție între un dar cu adevărat generos, care își sacrifică bincle său cel mai prețios, și o generozitate întrucîtva indiferentă care, precum răspîndirea luminii, înseamnă strălucire imperturbabilă și supraabundență, dar ignoră în schimb tragedia sacrificiului („Bincle dă ceea ce nu are". *Archives de philosophie* 1980, t. 43, p. 263-277).

spatele spaţialităţii şi dispreţuieşte prosopolepsia tot atît cît şi folclorul; singurul său obiect îl constituie nuditatea austeră a omenescului; prin opoziţie cu dragostea închisă, care se complace numai în grădiniţa ei, din parohia ei, sau în minuscula ei confrerie, dezinteresarea filantropică este esenţialmente o dragoste deschisă. Cel de al doilea dezinteres este dezinteresat înainte de toate în raport cu propria fiinţă a subiectului. De aici, încercarea sfîşietoare şi chiar sîngeroasă, de aici – iniţierea violentă numită sacrificiu. Sacrificiul nu e simpla renunţare la cutare sau cutare lucru, sacrificiul înseamnă smulgerea întregii fiinţe din totalitatea fiinţării sale. Să spui da non-fiinţării, iată o decizie de neconceput, pe care voinţa şi-o asumă într-o oarecare măsură în mod extatic. Primului extaz, prin care eul deschidea larg porţile inimii sale şi se mărea extensiv pînă la limitele universului, să-i opunem un al doilea, prin care sufletul se smulge cu durere din ţiţînii propriei sale fiinţe. Generozitatea dezinteresului celui dintîi era aceea a unei inimi ecumenice care îi primeşte pe toţi oamenii fără să le ceară paşaportul şi care le spune: intraţi cu toţii, în casa mea este loc pentru toată lumea – şi care nici măcar nu cunoaşte folosirea conjuncţiei *quatenus*. Cît priveşte dezinteresarea sfîrşietoare, aceasta ignoră mai degrabă adverbul *hactenus*, cel care înseamnă: pînă aici, dar nu dincolo de; *pînă la punctul acesta*, dar nu mai departe.

4. Totul sau nimic (opţiunea), de la totul (conversia), totul pentru totul (sacrificiul). Din tot sufletul.

Determinările circumstanţiale – grad sau „procent", intensitate, durată sau posologie şi cronologie – la care se raportează adverbul *hactenus*, aşadar aceste determinări şi categorii, nu mai au trecere dacă este vorba de morală; ele nu mai au nevoie să fie nici specificate, nici stipulate: dimpotrivă, o asemenea stipulare ar fi mai degrabă injurioasă şi derizorie din momentul în care imperativul categoric al datoriei sau exigenţa imprescriptibilă a dragostei sînt puse în discuţie. Spuneam: omul este o fiinţă finită căreia îi revine o datorie infinită. Să arătăm cum omul moral, ascultînd de acest imperativ radical, angajează acel *totul-sau-nimic*, se converteşte *de-la-totul-la-totul*, pune în joc *totul-pentru-totul*. Potrivit stoicismului, legea lui totul-sau-nimic guvernează imperiul

virtuţilor, care se află toate în fiecare, şi guvernează însăşi înţelepciunea, care domneşte peste acest imperiu. Legea extremistă a lui totul-sau-nimic are drept consecinţă imediată egalitatea păcatelor care este, în *Paradoxa* lui Cicero, cel de al treilea dintre cele şase „paradoxuri" stoice: ἴσα τὰ κατορθώματα. Un păcat neînsemnat este un păcat mare, şi reciproca: păcat iertabil, păcat mortal – totul revine la unul şi acelaşi lucru; şi cel care se află cel mai aproape de ţel, şi cel care se află cel mai departe şi-au ratat, şi unul şi celălalt, ţelul: nu există o mediană, ei se află amîndoi sub acelaşi însemn! O întreagă aritmetică extravagantă, depreciind progresul moral, se joacă de-a intransigenţa lui totul-sau-nimic: raporturile dintre mare şi mic, dintre mai mult şi mai puţin sînt intervertite, bulversate; categoriile de spaţiu, timp şi cantitate sînt întoarse pe dos. Dar paradoxul egalităţii păcatelor, la fel ca şi „opusurile" Fericirilor din Evanghelie, poate avea şi o semnificaţie intenţională: căci în universul intenţiilor, al datoriei şi dragostei, acest paradox, departe de a fi un joc, este adevărul zilnic al trăirii noastre. Şi, mai întîi de toate, marea lege simplistă şi simplificatoare a lui totul-sau-nimic face ca gradaţiile lui mai-mult sau mai-puţin să devină inutile şi caduce. Atîta timp cît e vorba de treburi şi obligaţii şi de remunerarea lor, puţinul sau multul pot fi dozate, cîntărite, măsurate, comparate, eşalonate; în privinţa acestei mişcări a inimii însă, a acestui elan nedivizat numit intenţionalitate, puţinul şi multul se dovedesc a fi echivalente sau, mai degrabă, indiferente. Aducînd cantitatea într-o poziţie subalternă, principiul lui totul-sau-nimic nu acordă importanţă decît calităţii intenţionale; el n-are decît să aleagă! El nu are timpul să cîntărească şi să cumpănească motivele, el nu se sinchiseşte să numere picăturile, granulele, centimele. El nu intră în detalii! În materie de posologie el se prezintă magnific de neglijent. El nu e un bun băcan, el e un mare senior. El se ţine de aproximări şi de mari opţiuni esenţiale. Intenţionalitatea iubitoare, nu este oare ea totdeauna întreagă şi totală? Totdeauna indivizibilă? Principiul lui totul-sau-nimic nu vrea să ştie decît dacă inima este sau nu este angajată. *„Ama, et fac quod vis."* De-asemeni, în extremismul lui totul-sau-nimic există întotdeauna un element de maniheism. Avem aici de a face cu puritatea intrinsecă a mişcării intenţionale. Fénelon, fenomenolog *avant la lettre*, nu face în problema aceasta concesii: în iubirea pură nu este întru nimic amestecat interesul-propriu, sau ea nu este iubire pură; puritatea prea

pură a acestei iubiri limită este în mod necesar un superlativ absolut, în legătură cu care poţi să te întrebi dacă în general omul, această făptură carnală, densă şi senzuală, este pe acest pămînt capabil să o încerce: aşa cum, după *Philebos*, un singur grăunte de praf e de ajuns pentru ca albul maximal să se transforme în gri, tot astfel un miligram de mercenarism sordid, un cît de mic calcul egoist, o bănuială de interes propriu, un infinitezimal gînd ascuns, ajung pentru a umbri această transparenţă şi această dezinteresare; din dragostea pură nu mai rămîne nimic – nimic decît un amestec fără nume –; căci amestecul dintre pur şi impur este, evident, impur; dintr-o singură mişcare, picătura de ipocrizie transformă această băutură în otravă. Aşadar, omul nu are de ales decît între o iubire-pe-de-a-ntregul-iubitoare sau ipocrizie; între o bunăvoinţă dintr-o bucată sau duplicitate. Omul de mijloc rătăcit a pierdut justa medianitate. O singură bulă de aer în blocul de cristal transparent care se numeşte iubire, un singur defect, o minusculă opacitate în această transparenţă, o umbră de amor-propriu în această lumină, cea mai vagă cută sau cea mai mică complicaţie în această simplitate, cea mai mică duplicitate în această simplitate – şi pretinsa dragoste nu mai este sinceră (*sine cera*), cu alte cuvinte, de o calitate pură. Abia ieşit din simplitate, omul de mijloc s-a împotmolit imediat în duplicitate. Căci o impuritate mică este din capul locului una mare, o impuritate mortală... În acest domeniu cea mai mică rezervă, restricţia cea mai efemeră aruncă asupra sincerităţii sentimentului o gravă îndoială: mania acelui distinguo nu este ea camuflajul unei suspecte reticenţe şi alibiul unei reavoinţe, unei voinţe fisurate? Aceste meschinării şi aceste subtilităţi traduc mai degrabă precauţiile unui amator, decît elanurile unui iubitor pasionat. Dragostea partitivă şi parţială iubeşte din vîrful sufletului, tot astfel precum promisiunile verbale şi superficiale promit din vîrful buzelor... Intransigenţa iubirii este caracteristică datoriei în aceeaşi măsură ca şi dragostei: dragostea şi datoria nu admit nici o condiţie restrictivă, nici de loc, nici de spaţiu, nici de grad, nici de răgaz. De drept sau în mod teoretic, cu alte cuvinte abstracţie făcînd de chestiunea de a şti dacă este posibil, dragostea şi datoria nu cunosc decît un singur grad: superlativul; o singură mărime: maximumul; o singură filosofie: maximalismul; o singură tendinţă: extremismul.

Această angajare totală a persoanei în dragoste sau în sacrificiu se desăvîrşeşte în forma, încă şi mai frapantă, a iniţierii şi a convertirii: imperativul lui totul-sau-nimic devine atunci o conversiune a lui de-la-totul-la-totul. În principiu şi la limită, Binele rezumă exigenţa superlativă a datoriei, aşa cum cel iubit întrupează imperativul extrem, imperativul absolutist al iubirii; iar celelalte valori n-au prin ele însele valoare decît prin raportarea lor la cel iubit; în absenţa lui, nimic nu merită osteneala. El, acest neţărmurit exigent, cere ca noi să-l iubim din toată inima noastră şi nu dintr-o inimă împărţită şi nu dintr-un sfert de inimă cu un singur auricul sau un singur ventricul. Dar se poate oare vorbi despre un raport între cel iubit şi absolut? Ideea raportului implică un unghi de vedere, cu alte cuvinte unilateralitatea acelui *quatenus* sau *hactenus*. Conversia totală a sufletului, propovăduită de Platon în cea de a şaptea carte din *Republica*, şi mai pe urmă de către Plotin, sugerează în mai mare măsură o identificare de esenţe decît instituirea unui raport unilateral sau partitiv; Evanghelia confirmă ea însăşi cuvîntul atît de des pronunţat în Deuteronom, şi pe care-l consideră ca prima poruncă a întregii Legi. Bergson îi reînnoieşte sensul, atunci cînd regăseşte în paradoxul libertăţii această relaţie irelativă a conştiinţei cu sine însăşi. – Instaurarea revoluţionară a unei vieţi noi implică renegarea vieţii celei vechi şi chiar face corp comun cu această renunţare. Prizonierul îşi întoarce spre lumina soarelui nu doar privirea, nu doar capul, ci întregul său corp; şi el nu face o întoarcere de cîteva grade doar, sau în unghi ascuţit, precum un sectant care se deosebeşte puţin de alţi sectanţi, ci îşi schimbă fundamental poziţia, face o întoarcere de o sută optzeci de grade, luînd direcţia diametral opusă; este un viraj radical; el nu face doar aşa „de parcă", precum un fanfaron care se crede la teatru, strigînd „bravo" şi „înainte!" iar apoi, după ce a salutat cu o largă mişcare a pălăriei adevărurile eterne, rămîne pe loc ca un planton, prinzînd parcă rădăcini ci, îmbinînd gestul cu intenţia, se ridică dintr-o dată şi se îndreaptă efectiv spre lumina zilei, în întîmpinarea pericolelor şi a adevărului: el nu se mulţumeşte cu a spune că o va face la calende sau la puterea a doua, ci o face, pur şi simplu, imediat. La fel şi omul pasionat de adevăr se converteşte la acest adevăr, şi se converteşte printr-o conversiune (ἐπιστροφή), care este o inversiune radicală sau, şi mai bine spus, interversiunea lui de-la-totul-la-totul, care este deci o înălţare spre *vita nova*.

şi pe această viaţă nouă el nu o atinge cu un sărut grăbit şi neglijent, ci o adoptă şi o îmbrăţişează aşa cum îţi îmbrăţişezi nevasta. Căci aceasta este deosebirea între amatorul grăbit şi amantul pasionat! Captivul eliberat se converteşte la Bine nu cu o mică porţiune a spiritului său, cum ar fi, de exemplu, cunoaşterea sau, a fortiori, cu o particulă din această porţiune, precum raţionamentul, ci din tot sufletul, ξύν ὅλῃ τῇ ψυχῇ*, cu întreaga întindere a ştiinţei sale, cu toate forţele putinţei sale, cu întreaga tensiune a voinţei sale, cu toate fibrele sensibilităţii sale. Într-un cuvînt: cu tot sufletul şi cu fiinţa întreagă. „*Cu tot sufletul*": acestea sînt cuvintele platoniciene prin care Gabrielle Ferrière îşi termină cartea consacrată lui Jean Cavaillès, „filosof şi luptător".

Paradoxul moral devine şi mai acut, dacă-l traducem în categoriile de cantitate sau temporalite. La stoici, principiul lui totul-sau-nimic şi deprecierea progresului scalar nu constituiau decît unul şi acelaşi paradox. Fiind vorba de treburi materiale, voinţa îşi eşalonează, dozează şi fragmentează efortul în funcţie de circumstanţe, de disponibilităţi fizice şi de folosire a timpului: jumătăţile de măsură, munca la jumătate de normă, compromisurile şi distinguo-urile – iată în ce constă pîinea ei cea de toate zilele; în orarul zilnic, o sarcină succede alteia, muncile se pretează cu uşurinţă la intermitenţe şi la periodicitate: căci ele sînt întotdeauna cuantificabile; în aceste domenii, randamentul este unicul scop, iar economia – unica lege. Dar toate aceste concepte devin derizorii atunci cînd e vorba de obligaţia morală. Totuşi ele le ajung celor pe care Kierkegaard îi denumea creştini de duminică dimineaţa... O dată pe săptămînă, oare nu e aceasta o periodicitate dintre cele mai rezonabile şi făgăduinţa unui echilibru pentru o complezenţă cu greutate? Dar, tocmai, satisfacţiile pe care această reglementată cale de mijloc le procură conştiinţei bune, şi mulţumite şi binevoitoare, tocmai aceste satisfacţii degajă miasma puternică a ipocriziei, cu alte cuvinte a putreziciunii: şi ele n-au mai multă legătură cu virtutea, decît o gimnastică bine dozată – cu ascetismul. Atunci cînd omul datoriei este omul unei obligaţii delimitate, cronometrate şi administrative, putem concepe ca el să decreteze la un moment dat: gata, ajunge! Pînă aici, dar nu mai departe! Căci, o anumită limită depăşită, omul unei asemenea datorii

---

* *Republica*, VII, 518 c. Cf. IV, 436 b, Aristotel, *Etica Nicomahică*. IX (Scriozitatea).

nu mai este îndatorat, iar responsabilul nu mai are răspundere, prin rigiditatea sa ori, cel puțin, prin rigoarea sa, obligația închisă poate părea compatibilă cu o astfel de împărțeală. În schimb, datoria morală nu este, iar dragostea încă și mai puțin! Aproapele nostru dorește să fie iubit cît mai durabil, cît mai fidel, cît mai intens posibil, atît cît o permit resursele și forțele celui care iubește; și chiar dincolo de aceste resurse și forțe! O dragoste care-și planifică dinainte propria întreprindere amoroasă și progresele sale amoroase, care-l iubește pe cel iubit pornind de la cutare sau cutare nivel și pînă la un anumit punct (!), altfel spus încetează să mai iubească dincolo de acest punct, această dragoste face doar așa de parcă ar iubi și, în consecință nu iubește pe nimeni; respectivul este în mod necesar un suflet călduț și de o credință măruntă. Cum poți califica un amant grăbit care, avînd un rendez-vous cu iubita lui, anunță dinainte: îmi voi aștepta iubita pînă la orele optsprezece, dar nu mai mult? Cel care, trăind prezentul etern al dragostei sale, se situează încă de la început în afară și își acceptă cu dragă inimă propria pierdere a afecțiunii, nu este un amant sincer. – Cel care iubește pasionat, în miezul unui prezent etern *al cărui centru se află pretutindeni și a cărui circumferință nu e nicăieri*, ar aștepta, dacă ar trebui, pînă la sfîrșitul lumii și, dacă ar putea, chiar și dincolo de sfîrșitul timpurilor. Răbdarea lui este nemărginită. El nu știe ce e răgazul. El, amantul pasionat, nu-și privește cronometrul. Dragostea nu socotește nici centimele, nici minutele; ea nu se zgîrcește și nu se tocmește. Tolstoi o știe la fel de bine ca și Kierkegaard: să fii creștin de duminică – de duminică dimineața între orele unsprezece și douăsprezece – este singura ambiție a burghezilor din parohie. Dar Lev Tolstoi n-a renunțat la a deveni creștin al *vieții* creștine, adică un creștin al *continuității creștine*... Binecuvîntate să fie și sanctificate nu doar zilele de sărbătoare ci și zilele lucrătoare, și toate orele tuturor zilelor, și fiece minut al fiecărei ore, și fiecare clipă a fiecărui minut: fie viața întreagă, în toată plenitudinea ei și în cele mai umile amănunte ale sale, o perpetuă sărbătoare; fie ca temporalitatea să fie în întregime sărbătorească în cotidianul ei și pînă la infinitul mic al meselor zilnice, și pînă la golurile somnului! Spre deosebire de Aristotel, Tolstoi ar fi admis cu plăcere o sanctificare a inconștienței nocturne și a inconștienței copilărești. Or, o sărbătoare perpetuă este epuizantă, iar sanctificarea tuturor clipelor – himerică: și disperarea lui Tolstoi este cu atît mai profundă.

Pentru a-şi asuma în inima sa continuitatea şi seninătatea rugăciunii neîntrerupte, Tolstoi nu se încredinţează metodelor *Filocaliei*[*].

Extremismul este sistematic prin profesie, dar iubirea şi datoria sînt extreme prin vocaţie. Extremismul profesional se instalează în mod burghez în excesele sale de parcă ar face cu ele comerţ, în schimb iubirea extremă îşi priveşte orizontul şi chiar dincolo de orizont (ἐπέκεινα) la infinit... La rîndul său, Platon spune că Binele nu numai că ne face prezentă (παρεῖναι) cunoaşterea celor ce pot fi cunoscute, dar în plus ea face cele ce pot fi cunoscute să fiinţeze (προσεῖναι), conferindu-le fiinţă şi, o dată cu fiinţa, esenţa acestei fiinţări (τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν), Binele aflîndu-se chiar el, prin demnitatea sa morală şi forţa sa creatoare, infinit dincolo de esenţă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ κάί δυνάμει ὑπερέχοντος[**]). Demonică hiperbolă, exclamă Glaucon în cea de a şasea carte din *Republica*, invocîndu-l pe Apollo, zeul soarelui. Or, exclamaţia aceasta nu e numai umoristică, de vreme ce Platon stabileşte, în această aceeaşi carte a şasea, corespondenţa analogică dintre soare şi Bine, dintre lumină şi adevăr; cel puţin în punctul acesta, Platon nu se asociază cîtuşi de puţin la condamnarea nemăsurii (ὕβρις), condamnare care este unanimă pentru tragedia greacă, poezia gnomică şi înţelepciunea greacă în general: dar mediocra nemăsură a tiranilor nu are nimic comun cu divina hiperbolă platoniciană... Prin aceasta, Platon ar fi chiar el primul dintre neoplatonicieni, sau, mai degrabă, dintre ultraplatonicieni, de vreme ce ne trimite, ca şi Plotin[***], la o transcendenţă supraesenţială (ὑπερόντος αὐτός); şi Plotin mai spune: Binele este mai mult decît frumos (ὑπέρκαλος) şi el domneşte în lumea inteligibilă dincolo de lucrurile cele mai excelente (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ[****]). Încercînd să exprime inexprimabilul, teologia negativă a lui Pseudo-Dionisie va lua calea paradoxologică a contradicţiei vorbindu-ne despre *raza tenebroasă* asupra esenţei divine, şi chiar ne lasă (aici contradicţia se însoţeşte cu o incoerenţă poetică) să întrevedem Tenebrele mai mult decît luminoase

---

[*] Cf. în special Simeon „Noul Teolog", în *Petite Philocalie de la prière du coeur*, éd. J. Gouillard, *Cahier du Sud*, p. 173-174 şi 118, 136.

[**] *Republica*, VI, 509 b.

[***] *Enneade*, I, 7, 1: 59 ἐπέκεινα τῶν ὄντων, ... οὐσίας, ... ἐνεργείας,... νοῦ,... νοήσεως. Cf. I, 6, 9 şi VI, 8, 14.

[****] *Enneade*, I, 8, 2

ale tăcerii. Nicolaus din Cusa, teoreticianul doctei ignoranțe, ne propune în felul acesta o coincidență a contrariilor: identitatea lui Maximum și a lui Minimum este atunci înțeleasă în chip neînțeles!

Contradicția paradoxală între finitudinea unei puteri limitate prin moarte și infinitul insondabil al datoriei morale sau al iubirii se ascute pînă la paroxismul absurdului și al insuportabilului. Prin urmare, anume pe făgașul temporalității și la capătul acestui făgaș se izbește vocația omului de zidul opac al morții și finitudinii. Datoria morală ne impune o sarcină epuizantă și tot pe atît de inepuizabilă, datoria ne dictează o tensiune și o voință neobosite pe măsura unui efort permanent reînceput și niciodată terminat. Datoria ca atare nu acceptă moartea. Între *a trebui* și *a putea* există o disproporționalitate pe care voința caută nebunește s-o compenseze: chiar în virtutea acestei disparități infinite, existența morală va fi totdeauna controversabilă. De aceea religiile se aranjează să adapteze obligațiile și practicile credincioșilor unei anumite folosiri a timpului. *Hactenus*! spuneam noi, vorbind pe limba unei conștiințe care-și economisește resursele și forțele. Pînă aici, nu mai departe! Iată ce decide în mod arbitrar înțeleptul și prudentul gestionar al datoriei închise. *Hactenus* ține într-adevăr de vocabularul caselor de comerț și al negustorilor ocupați să se tîrguiască. Lucrătorul conștiincios, pentru a se asigura se face că nu vede vreo deosebire între datoria care este infinită și treburile ce pot fi programate sau gradate. Dar datoria nu e o treabă oarecare. Aici trebuie ales între totul sau nimic. Cu atît mai vîrtos, datoria care îmi revine în numele valorilor netemporale nu ține seama de moarte, cu alte cuvinte de obstacolul prin excelență: căci, la prima vedere, moartea seamănă cu un accident exterior, fizic și literalmente indiferent; moartea, contingență naturală, retează scurt timpul și fără să dea vreo explicație proiectului infinit al voinței morale; în schimb, datoria, această exigență morală, ignorează pe bună dreptate respectiva limitare oarbă pe care moartea o impune de fapt vocației noastre: datoria ne dă de lucru pentru eternitate! Rolul ei nu constă în a ne pune în gardă față de pericolul extenuării și amenințarea morții. Or, dacă legislația morală, dacă valorile morale sînt eterne, cum pot fi purtătorii acestor valori, subiecții acestei legi – muritori? Să precizăm totuși: însăși moartea nu este un simplu accident empiric, un *impedimentum* fortuit; moartea este destinul nostru; ... un destin care ne destinează nimicului, care ne

destinează mai ştiu ei cărei necunoscute; noi credem că o putem zări numind-o soartă. Moartea este un mister, este destinul nostru misterios: coliziunea incomprehensibilă dintre o datorie infinită şi o moarte absurdă are fără îndoială partea ei în sublimitatea sacrificiului.

Dar dacă acest *hactenus* este oricum sordid şi meschin, atunci cînd se constituie în lege a unei conştiinţe chivernisite, permanent grijulie de a-şi organiza propria muncă şi permanent înclinată să declare grevă sau să se tocmească pentru eforturile ei, cu atît mai mult este *hactenus* o bufonerie atunci cînd iubirea se aplică sieşi... O mizerabilă bufonerie... Sau, şi mai bine: *hactenus* este o scuză şi un pretext al conştiinţei încărcate. Acest *pînă aici* este de fapt un sofism spaţial. Amorul – evident cel care este „copil al Boemei" – are drept singură lege spontaneitatea; spontaneitatea şi generozitatea inepuizabile; şi, în mod bizar asociată acestei generozităţi, dorinţa nesăţioasă. După cum fiinţa nu implică în mod analitic încetarea fiinţării (căci nu există nici un motiv, în afara violenţei, pentru ca fiinţa să înceteze să fie!), tot astfel faptul deziubirii nu este nici el implicat în mod direct în iubire; iubirea pură nu află în sine şi prin sine motivul de a se desprinde: ea găseşte acest motiv în factori extrinseci. Să precizăm totuşi: există o mare deosebire între continuitatea fiinţei şi un elan de dragoste; fiinţa e *tenace*, iar dragostea e *vivace*. Mai simplu spus: fiinţa e inexterminabilă; anihilarea fiinţei-în-general este un non-sens şi o contradicţie, şi e absurd să pretinzi s-o concepi; pentru că e netemporală, fiinţa nu implică ci, dimpotrivă, exclude a priori şi în mod logic negativitatea non-fiinţei şi a morţii; fiinţa, pentru a se păstra în fiinţarea ei, adică pentru „a se conserva", nu trebuie să depună eforturi; principiul identităţii îi ajunge; neantului ea îi opune static indestructibila sa plenitudine în fapt şi inerţia ei inexpugnabilă; căci, în „tautousia" ei, fiinţa nu cere decît să continue să fie. Acolo unde este fiinţă, nu mai e loc pentru non-fiinţă: aşa o cere absurdul contradicţiei... Dar, dacă nu e contradictoriu, e măcar contra naturii ca o dragoste sinceră să-şi proiecteze cu sînge rece viitoarea dezafecţiune: o astfel de renegare ar fi nu atît o absurditate, pe cît ar fi un scandal! Orientată înspre plenitudinea pozitivităţii vitale, înspre afirmarea şi perpetuarea vieţii, iubirea protestează violent, disperat, împotriva a ceea ce o reneagă; iubirea se cramponează cu toate forţele de existenţă: căci dinamismul ei spune nu oricărei limite; fiinţa neagă negarea denumită

non-ființă, iar dragostea *refuză* cu pasiune ura anihilatoare. Ea nu vrea să moară. De aceea și tremură ea de nerăbdare. Iubirea bravează moartea pînă în punctul de a ieși, provocator, în întîmpinarea propriei sale dispariții. Sau, mai precis: iubirea se revoltă împotriva scandalului morții și împotriva amenințării pe care moartea o anină deasupra ființei iubite, dar elanul iubirii nu este totuși, în fapt, destul de impetuos pentru a trece dincolo de moarte. Iubirea e mai puternică decît moartera, dar moartea e mai puternică decît iubirea: iubirea și moartea nu sînt, prin urmare, una la fel de puternică precum e cealaltă – căci, altfel, s-ar afla în echilibru și s-ar neutraliza reciproc –, ci sînt una mai puternică decît cealaltă – ceea ce este contradictoriu și generează o situație instabilă și sfîșiată, dramatică și literalmente insolubilă; nu e o situație propriu-zis dialectică ci, mai degrabă, un soi de reciprocitate incomprehensibilă; o alternanță convulsivă și crispată; un conflict pasionat ajuns la paroxismul tensiunii sale; amantul moare din dragoste dar, murind, dragostea triumfă. Iubirea și moartea trag fiecare înspre partea ei și își dispută carnea noastră chinuită și sufocată. Iubirea nu dispune de o forță magică prin care să smulgă pe cel iubit din ghiarele morții, dar în special ea nu-l imunizează pe cel care iubește împotriva epuizării și nici măcar împotriva simplei oboseli. Atotputernicia ei este, așadar, destul de metaforică. Iubirea este în același timp mai puternică și mai slabă decît moartea. Care dintre ele va avea ultimul cuvînt? Dar există oare un ultim cuvînt? Poate că vorba finală este la infinit penultima... Poeții și misticii se opresc uneori la această interogație, care mai este și speranță, și care arată cu degetul un orizont îndepărtat. Desigur, faptul finitudinii este prezent, și acest fapt, mai devreme sau mai tîrziu, vă face să vină și viitorul letal. Dar, amînarea totdeauna posibilă a morții și caracterul indeterminat al datei fatidice par să mențină, dacă nu veșnic deschise, cel puțin indefinit întredeschise porțile supraviețuirii și calea iubirii. *Mors certa, Hora incerta*: iată formula întredeschiderii... *Quod* este implacabil, dar *Quando* rămîne întredeschis; și această umilă licență ajunge pentru ca dragostea să facă *așa de parcă* necesitatea de a muri n-ar fi ea însăși asigurată: indeterminarea datei înrăiurește acea quodditate. Iubirea utilizează cu inocență această ambiguitate și semi-indeterminarea care rezultă din ea. Posibilitatea unei amînări *sine die* nu permite oare cele

mai nebuneşti speranţe? Nimic nu e jucat, nici consumat, atîta timp cît ziua şi ora rămîn în suspensie.

Datoria şi iubirea sînt prin urmare, cel puţin în această privinţă, analoge şi comparabile: ele vor totdeauna mai mult decît ar vrea, ele vor totdeauna altceva. Şi, întrucît nimic nu le satisface, eşti tentat să spui: ele nu ştiu ce vor.

Să aplicăm acum datoriei, şi în primul rînd dragostei, paradoxologia divinei hiperbole. O iubire care ar decide dinainte „să oprească cheltuielile" în cutare sau cutare moment, orice s-ar întîmpla, nu mai este iubire; iubirea aceasta este un calcul sordid şi o caricatură respingătoare. Cine poate spune: iată că-i deajuns, sau: destul? Dimpotrivă, deviza iubirii este: Nici o dată destul! „Să te opreşti"... Dar cu ce drept, mă rog? Dragostea nu ne-a spus niciodată nici că ar fi bine să ne oprim, nici cînd ar trebui să ne oprim, în ce moment, la ce oră, în ce punct; şi de ce în cutare moment mai degrabă decît în altul, şi pornind de la ce grad de fervoare este oare preferabil să întrerupi crescendo-ul amoros. Să te opreşti? Păi *niciodată* nu trebuie să te opreşti! Nici măcar pentru a răsufla, nici măcar pentru a supravieţui... Este o crimă să încetezi să iubeşti. Iubirea ignoră cele două cuvinte ἀνάγκη στῆναι, – două cuvinte care în gura unui îndrăgostit ar fi cuvintele unei demisii; ea nu recunoaşte în mod expres necesitatea de a te opri şi nici măcar nu acceptă lucrul acesta. Dar dacă trebuie, în fapt, să termini prin a te opri mai devreme sau mai tîrziu (şi întorcîndu-ţi ochii), în cazul omului prea grăbit, determinarea anticipată şi univocă este un indiciu de reavoinţă; o complezenţă clandestină faţă de înfrîngere; o capitulare. Martorul şi spectatorul, sociolog, educator responsabil sau terapeut au, de bună seamă, dreptul şi chiar datoria să predice „moderaţia" în măsura în care ei sînt cei de al treilea în raport cu conflictul datoriilor; dar în măsura în care sînt eu însumi angajat în plin conflict, în măsura în care sînt eu însumi, personal, agentul moral, nu trebuie să uzurpez optica arbitrului.

Singura măsură a dragostei spunea Sfîntul Augustin, e să iubeşti fără de măsură; mai exact: tocmai absenţa măsurii este însăşi măsura. Aplicat iubirii, acel μηδέν ἄγαν al lui Solon şi al lui Teognis este o luare în rîs; mai degrabă trebuie spus: niciodată destul, *niciodată prea mult!* totdeauna încă şi mai mult! Să nu displacă înţelepţilor şi gnomicilor, dar cuvîntul „exces" nu are nici un sens cînd e vorba de a iubi; ca şi dragostea,

imperativul moral se revarsă indefinit din literalitatea actuală. Nemăsura n-ar putea, prin urmare să facă obiectul unei interdicţii, atunci cînd e vorba de dragoste. Şi iată de ce fobia faţă de o dragoste „nemoderată" implică din capul locului o restricţie insultătoare, o cîrpănoşenie derizorie, un soi de meschinărie de băcan. Din momentul în care iubirea trebuie dozată, ea nu mai este un imperativ anipotetic, ci o prescripţie condiţionată; ea nu mai este lege morală, ci, întocmai precum medicamentele prescrise în reţetă, ea depinde de posologia ei. În materie de iubire chestiunea „cîte picături" nu are nici un sens, iar precizările cantitative sînt în general întru totul inutile. Simeon misticul, citat mai sus, spune despre rugăciunea pe care noi o rostim despre dragoste: „Nu vă băgaţi în cap că aţi depăşit măsura oboselii şi că vă puteţi limita la rugăciune*..." Cuvintele oboseală, exces, exagerare nu mai au aici nici o trecere: dragostea le abandonează în braţele timidităţii mic-burgheze; ea nu se teme că întrece măsura, nici că depăşeşte vreo limită: limita se retrage pas cu pas în faţa elanului ei. Un *impetus* amoros nu vrea să ştie nimic de reglatorul care, cînd ar fi cazul, i-ar compensa revărsările; singura sa lege este din-ce-în-ce-mai-multul, care se exaltă şi se îmbată cu sine însuşi, precum o furie sacră: singura sa lege este crescendo-ul frenetic şi accelerando-ul şi precipitando-ul care ajunge pînă la ameţeală şi riscă, în cele din urmă, să facă totul să sară în aer.

În fapt, acest din-ce-în-ce-mai-mult nu se poate extinde la infinit, întrucît iubirea infinită cu abnegaţia ei infinită are în chip necesar ca subiect o fiinţă finită: cu mult înainte de a fi atins limita supremă a abnegaţiei, fiinţa celui care iubeşte este anihilată; moartea, care este ultimul termen al mortificării, l-a sacrificat pe iubitor şi, o dată cu iubitorul, însăşi iubirea. Pentru a vorbi în limba paradoxală a Primei Epistole către Corintieni: pe lîngă Dumnezeu, înţelepciunea lumii e nebunie şi reciproca: τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν. Ceea ce, evident nu e un răspuns! Poate un asemenea chiasm avea valoare explicativă? În *Phaidros*** Platon vorbeşte despre o nebunie din iubire: μανίαν γάρ τινα εφήσαμεν εἶναι τὸν ἔρωτα. Şi mai spune încă***: cele mai mari dintre toate bunurile ne revin graţie delirului, delir ce ne este dat printr-un dar divin: γῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν

---

* *Petite Philocalie*, p. 174.

** 265 a

*** 244 a

ἀγαθῶν ἡμῖν γιγνεται διὰ μανίας, θεία μεντοι δόσει διδομένης. Dar el nu explică în mod precis prin ce anume este iubirea extremă o iubire delirantă, şi nici de ce această iubire iubeşte literalmente *la nebunie*: de ce poţi fi într-adevăr *nebun de iubire*. Într-adevăr, de ce? Pentru că iubirea poartă cu sine propria sa negaţie; iubirea pînă la limita extremă se dezminte pe sine însăşi. Aşa arată sublima absurditate a sacrificiului, aşa este eroicul nonsens: sacrificiul anihilează orice problemă, inclusiv chiar pe cea pe care o pune. Precum dragostea lui Tristan pentru Isolda şi dragostea Isoldei pentru Tristan, pasiunea amoroasă este afirmativă pînă la punctul de a-şi dori propriul neant. Nu este oare aceasta culmea şi vîrful ascuţit al paradoxului? Căci se poate muri din dragoste! Căci se poate iubi pînă la a muri, anume această contradicţie internă este demenţială, ba chiar absurdă, şi, în anumite cazuri, sublimă. Pentru a spune totul, ea este misterul de nepătruns al iubirii – mister la fel de nepătruns pe cît de insolubil. Bunăvoinţa altruistă şi iubirea, ele sînt cele care cer ca noi să trăim pentru altul pînă la ultima noastră suflare şi pînă la cea din urmă expiraţie a respiraţiei noastre, pînă la ultima picătură de sînge şi pînă la ultima globulă a acestei ultime picături, pînă la ultima sistolă şi pînă la cea din urmă diastolă! Aşa arată ameţeala din dragoste, pe punctul de a bascula în vid, ameţeala dragostei, împleticindu-se pierdută pe muchea nefiinţei. Ultimul suspin este un suspin după care nu mai există alte suspine. Or, aşa cum disperarea ascunde o speranţă mercenară, dacă mai contează încă pe un viitor, tot astfel sacrificiul devine suspect dacă sacrifică viaţa întreagă pînă la penultimul suspin – doar pînă la penultimul... – exceptîndu-l pe ultimul. Între clipa penultimă şi ultima clipă, oricît de puţin s-ar deosebi ele una de alta sau oricît de rapid s-ar succede una celeilalte, ego-ul are timp pentru a-şi regăsi siguranţa de sine; cel mai subţire firişor de viaţă face toate proiectele să reizbucnească, încurajează toate calculele, justifică toate speculaţiile şi toate gîndurile ascunse. Cel care doreşte în mod expres să-şi păstreze ultima globulă a ales „dincoacele" şi a spus nu sacrificiului. E de ajuns ca un calcul nemărturisit să fi atins pe neaşteptate bunăvoinţa: bunăvoinţa s-a preschimbat în contrariul său. Este de ajuns o imperceptibilă reticenţă, un distinguo abia şoptit, o timidă veleitate de a amîna – şi voinţa pură de a fi dezinteresat, ispitită de interesul propriu, a şi devenit impură şi debilă. O bunăvoinţă absolut bună nu păstrează nimic în

rezervă; acceptarea sacrificiului este limpede și sinceră *sută la sută*. În schimb voința *aproape* bună nu e decît veleitate; aici aproximarea lui *aproape* ne revelează, în locul marii bunăvoințe, o voință slabă și jalnică, de doi bani; ba încă și mai rău: ea ne revelează o reavoință clandestină, ascunsă în poala celei bune, o reavoință care este subvoința celei bune, care este felul secret de a fi răuvoitor, al felului ezoteric de a fi binevoitor... Decît doar dacă reaua voință însăși nu disimulează pur și simplu o *non*voință. Ambițiosul și-a regăsit siguranța de sine!

5. Cei trei exponenți ai conștiinței. Dezbaterea sau coincidența interesului și a datoriei: neînlocuibilul chirurg; datoriile față de ființele dragi.

Căutînd omniprezența omni-absență a moralei, o vom descoperi sub forma a trei exponenți ai conștiinței. Dincolo de orice exponent nu mai există decît instinctul vegetativ simplu și indivizibil: instinctul pre-egoist, nici măcar nebănuind posibilitatea unei dedublări altruiste, nu s-a crispat încă asupra sa însuși; anterior el nu mai contestase niciodată evidența plăcerii. Nu conștiința, a fortiori – nu cazuri de conștiință! Prima conștiință de dincolo de această inconștiență este într-o oarecare măsură o reflecție supranaturală: ea renegă evidențele senzuale; a *re*nega nu are în cazul dat un sens repetitiv, ci unul *reflexiv*; dincolo de mine, care n-am nici măcar conștiința de sine, ea e cuprinsă de interes pentru existența celuilalt, care este obiect al dragostei; la orizontul ființei brute, ea descoperă ceea-ce-trebuie-să-fie, care este obligația gratuită a omului moral; această obligație se numește datorie. Prima conștiință își face o părere despre faptul paradoxal că evidențele senzuale nu decurg cîtuși de puțin *de la sine*. Cît privește cea de a doua conștiință, ea *își schimbă părerea*... Iată „cinismul"! „Reflecție" la puterea a doua și paradox peste un paradox, cinismul profesează și își asumă în mod expres, scandalos, această adeziune la evidența trivială pe care idealistul o renega... Există ceva provocator în această manieră de asumare a egoismului și acel φιλεῖν al filoutiei! Mai mult: egoismul ego-ului nu este doar profesat ca atare, dar și revendicat ca un drept; cinicul reconstituie în mod cinic în jurul ego-ului său un gen de axiologie derizorie și (dacă putem spune

aşa) un întreg tabel de „valori" de primă urgenţă, cu imperativul său categoric, şi imperativele subordonate. În primul rînd şi mai înainte de orice – eu! Eu mă prefer pe mine însumi tuturor celorlalţi şi proclam sus şi spun sus şi tare lucrul acesta! Plăcerea mea, pînă nu demult obiectul unei aderenţe naive, a devenit chiar ea datoria şi religia mea – nu pentru că pozitivitatea acestei plăceri ar fi relativ raţională sau în vreun fel binefăcătoare, ci pur şi simplu pentru că este plăcerea. Aderenţa concertată ia locul aderenţei naive. Din sfidare. Şi iată, pentru a termina, o a doua schimbare, care este o răsturnare a răsturnării şi care ne readuce la punctul de plecare: conştiinţe rafinîndu-şi propria fineţe, cinismul însuşi poate părea o ipocrizie, sau un snobism, sau un soi de complezenţă. Nu e nici un motiv să ne oprim aici: nimic nu împiedică o a patra conştiinţă s-o depăşească la rîndul său pe a treia, şi *sic in infinitum*; fiecare conştiinţă află în afara ei o supraconştiinţă care este conştiinţa ei, fiecare supraconştiinţă – o supraconştiinţă care este, la rîndul ei, conştiinţa supraconştiinţei: dedublarea şi, o dată cu dedublarea, alternanţa istorică a lui *cînd aşa... cînd aşa* nu are prin urmare sfîrşit.

Pot fi concepute situaţii privilegiate, cînd aporia să fie dinainte soluţionată, soluţionată înainte de a fi devenit problemă: există, desigur, conştiinţă, dar nu caz de conştiinţă. Şi, de exemplu, chirurgul neînlocuibil are ocazia fericită să-şi spună (chiar dacă mobilurile ascunse nu sînt întru totul dezinteresate): eu mă dedic umanităţii întregi; îmi este interzis să expun în mod inutil persoana mea de neînlocuit, să risipesc orbeşte competenţele mele preţioase, să delapidez fără noimă eminentele mele capacităţi. Mai mult, eu nu am literalmente „dreptul" să fac asta! Datoria marelui chirurg, dacă el este singurul care să practice cutare sau cutare operaţie delicată în care este specialist, ar fi mai degrabă să nu se dăruiască decît cu bună ştiinţă, menajîndu-şi pe cît posibil inestimabilele aptitudini. Ce noroc! Un altruism în mod înţelept îngrădit, un devotament bine înţeles: aceasta este şi datoria medicului atunci cînd el este specialistul celei mai rare specialităţi. Nu e vorba de nebunia sacrificiului, ci pur şi simplu de o bună gestiune şi de o înţelaptă economie. În asemenea caz, singura regulă o constituie interesul numărului cel mai mare. Însăşi filantropia este cea care ne dictează un egoism raţional justificat, care ne prescrie intervenţiile cu pipeta. Şi nu este un deşert joc de cuvinte să spui: pentru fiinţele finite raţionalizarea este o soluţie raţională. Datoriile noastre faţă de genul uman sînt cel mai bine împăcate

cu posibilităţile noastre. Nimic de zis împotriva acestui binevenit raţionament care este chiar bunul simţ. Înţelepciunea utilitară nu se sprijină ea oare pe o prudentă administrare a finitudinii noastre? Vorbeam de o situaţie privilegiată! Privilegiată prin ce? Prin faptul că ea nu implică nici un caz de conştiinţă, nici o ciocnire între datorii incompatibile, nici un conflict între obligaţii contradictorii. Şi totuşi, este prin aceasta soluţionată aporia? La drept vorbind, aici nu există mediere conciliatoare: contradicţia este din mers eludată, sau, şi mai bine, este dinainte anihilată, redusă la starea de pseudo-problemă; alternativa şi dilema care decuge din ea abia au apucat să mijească... şi au şi fost convertite. Problema nici nu va avea timp să se pună. Neînlocuibilul specialist îşi menajează neînlocuibila competenţă şi, chiar prin aceasta, slujeşte specia umană! Dacă aici avem de-a face cu o soluţie, trebuie să mărturisim că această soluţie este întru totul adialectică – să spunem mai mult: este un noroc nesperat, o mană miraculoasă. Cel care a găsit mijlocul de a fi altruist prin egoism, sau reciproca, a obţinut permisiunea de a se gîndi la sine în numele dezinteresării şi de a trăi pentru sine în numele filantropiei, acela cumulează dintr-o dată toate avantajele; în persoana lui se desăvîrşeşte coincidenţa providenţială al cărei nume este Armonia; în onoarea ei şi pentru a-i justifica norocul a fost concepută filosofia optimismului. Dreptul la înflorirea şi la conservarea propriei persoane a devenit întrucîtva datoria ei. Fericit, de o mie de ori fericit, e binefăcătorul care, lucrînd pentru sine, lucrează *din aceeaşi mişcare* pentru umanitate! Nimic nu-i lipseşte! Preafericitul binefăcător nu va cunoaşte nici remuşcările, nici scrupulele conştiinţei încărcate; el va fi scutit de renunţarea faţă de propria sa fiinţă; el va face economie de opţiunile sfîşietoare, de sacrificiu şi de tragedie, el este dispensat de a plăti impositul denumit alternativă. El este împăcat cu sine însuşi.

Coincidenţa dreptului şi a datoriei nu are acelaşi sens potrivit faptului că e vorba de datoriile unui medic de neînlocuit, sau de datoriile faţă de fiinţele scumpe. În primul caz, conştiinţa de a avea anumite drepturi poate să disimuleze o sub-intenţie egoistă, un gînd ascuns clandestin, uneori de nemărturisit, care se ascunde în străfundurile forului interior: motivarea secretă este atunci o filoutie camuflată de scrupule onorabile... Practicianul neînlocuibil îşi acordă totuşi serviciile sale de neînlocuit: aici este o motivare oficială, şi bunele argumente care să o justifice nu

lipsesc: condamnată la ipocrizie prin maşinaţiile subterane ale egoismului, glorioasă motivare este totuşi departe de a fi un simplu pretext sau un sofism de circumstanţă... Departe de aşa ceva! Oricît de suspectă, datoria invocată este întru totul legitimă; această datorie este poate o aparenţă, dar aparenţa este raţional fundamentată. – Şi invers: în raport cu apropiaţii mei eu nu sînt numai neînlocuibilul tehnician, marele vrăjitor, pentru serviciile căruia se bate toată lumea, eu sînt cel pe care legăturile de dragoste tandră îl unesc cu fiinţele deosebit de scumpe lui; acestea au ele însele nevoie de viaţa mea pentru a supravieţui: nu că mi-aş însuşi în mod ipocrit optica lor şi mi-aş aplica mie însumi limbajul altruismului, utilizînd în locul altuia discursul altuia; eu doresc în mod spontan şi din tot sufletul fericirea lor; aici nu mai e locul să distingi un for interior care să-ţi şoptească de-abia auzit, şi nici o datorie sus şi tare mărturisită; nu există decît interesul meu sincer şi pasionat pentru altul; şi acest interes dezinteresat este atît de grăitor încît îmi inspiră nu numai absolutul meu devotament faţă de persoana a doua, persoana dragostei, ci, în mod paradoxal, şi limitarea acestui devotament, şi suspendarea eforturilor mele, respectiv aparenta negare devenită necesară datorită finitudinii mele; această contradicţie nu provine dintr-un gînd ascuns, ea nu e o viclenie care ne-ar permite să ne rezervăm drepturile noastre – nu, în nici un caz, ci chiar dimpotrivă! Eroismul serios al unei iubiri sincere este cel care porunceşte să vreau, o dată cu fericirea celui iubit, şi mijloacele acestei voinţe. Într-atît este de delicată solicitudinea mea... Şi aici, întrepătrunderea intimă a iubirii infinite şi a dorinţei de a vieţui sau de a supravieţui îndepărtează a priori orice caz de conştiinţă; obligaţia de a trăi, care îmi revine în virtutea datoriei de a da ajutor, este conţinută analitic în mod imediat, fără şarlatanie şi fără sofism, fără nici un raţionament, în această iubire şi în acest ajutor. Iubirea este cea care îmi porunceşte imperios să-mi prezerv propria-mi fiinţă şi să rămîn în viaţă: iubirea însăşi mă imploră să trăiesc din dragoste pentru cel iubit. Şi, dimpotrivă, mai degrabă disperarea sinucigaşului este aceea care, sub aparenţa curajului, e ispitită din laşitate şi în definitiv din egoism să-şi abandoneze postul, să dezerteze. Acest candidat la neant nu numai că n-are literalmente dreptul să se autodistrugă, dar nici măcar cheful s-o facă nu-l are, şi nici gîndul acesta nu-l suportă, atunci cînd îşi imaginează nefericirea alor săi. Voinţa mea pasionată de a trăi pentru ai mei,

de a le veni în ajutor, de a nu-i abandona niciodată, de a mă devota cu trup și suflet fericirii lor, ocrotirii lor, este în orice împrejurare destul de puternică pentru a-mi păstra bucuria de a trăi. Cît privește inefabila dulceață a vieții, cît privește îngăduința de a mai cunoaște încă lumina zilei, e deajuns că noi n-am cerut în mod excesiv toate aceste binecuvîntări: să continui să trăiești este în acest caz o fericire acordată nouă, un dar ce ne este dat în plus – și el este cel mai frumos dintre toate darurile.

6. Buna cale de mijloc.

Să iubești sau să fii? Să iubești renunțînd la ființare precum cel care acceptă să fie în întregime iubire, sau să te cufunzi în desișul ființării, renunțînd la iubire? Această dilemă, insolubilă dacă nu comportă nici o soluție logică, ne lasă totuși cîteva portițe de scăpare. Pentru a face imposibilul posibil, pentru a evada din alternativa la care o reduce propria sa contradicție trăită, sau în care o închide paradoxul ei interior, ființa, în același timp morală și finită, ființa finit-morală dispune în particular de patru alibiuri: în primul rînd, *buna cale de mijloc*, care e mai ales o viclenie și nu implică direct ambiguitatea ci, mai degrabă, amestecul și acel „pe aproape"; în al doilea rînd, acel față în față imobil, țintuit pe loc prin *neutralizarea mutuală* a iubirii și a morții, a datoriei și a ființării, un față în față care îi lasă ultimul cuvînt chiar morții, care nu e o portiță de scăpare ci, dimpotrivă, o blocare, și care e indirect mijlocul de a eluda orice soluție; în al treilea rînd, sublimarea ascetică, una care caută răspunsul la întrebarea „pînă unde" nu în acel „pe aproape", ci în infinitezimal și în acel *aproape-nimic*; și, în sfîrșit, *bătaia alternativă*, care ar putea fi comparată cu un fenomen vibratoriu. Dintre aceste patru alibiuri primul, fie el rațional sau aproximativ și dibuitor, seamănă uneori cu o soluție. Cel de al doilea, iubirea țintuită pe loc de către ființare, ființarea sacrificată pe loc iubirii, una și cealaltă simultan, este contrariul unei soluții, întrucît se menține în blocaj, cu alte cuvinte într-o imobilizare generală. Singur cel de al treilea este o veritabilă portiță de scăpare, dar nu în fuga mare: este o evadare în infinit. Cel de al patrulea este, ca să spunem așa, o evadare pe loc.

Primul alibi se oferă să ne dispenseze de opţiunea abruptă impusă de o alternativă fără de ieşire: de departe neutralitatea poate apărea ca un cumul; de departe şi în mare „nici una, nici alta" (*neutrum*), cu alte cuvinte indiferenţa, pe de o parte, „şi una, şi alta" pe de altă parte, par a fi aproape de nedeosebit sau, cel puţin, revin la acelaşi lucru... După alternativa sfîşietoare a lui totul-sau-nimic, optimismul reîncepe să spere: poate că vor mai fi încă zile frumoase şi un viitor frumos pentru ceea ce numim noi buna cale de mijloc. Optimismul pretinde în felul acesta să se stabilizeze în optimum-ul unei bune medianităţi, situată la jumătatea drumului între fiinţă şi nefiinţă. Pentru a reduce disproporţia dintre resursele noastre fizice, care sînt limitate, şi exigenţa morală, care este infinită, va trebui oare să aderăm la ideea unui devotament mediu, ba chiar şi a unui eroism mediu? Un eroism egal depărtat de cele două extreme! Iată o găselniţă pe cît de ingenioasă, pe atît de absurdă! Să calculezi această bună mediană, să măsori echidistanţa, să dozezi un amalgam, să amesteci plăcere şi înţelepciune, aşa cum ne propune *Philebos*, iată în aparenţă nişte variate maniere de a soluţiona o problemă insolubilă. Confundînd filosofia *justei medianităţi* cu maximalismul moral, eram obligaţi să recunoaştem că dacă această justă medianitate, în măsura în care este „justă", adică normativă, este chiar ea o specie de maximum, atunci, la rîndul său, „maximalismul" nu se smulge niciodată în mod radical din terenul finitudinii şi al intermediarităţii. Aristotel, teoretician al mijlocului şi al justei medianităţi (μεσότης), ţinteşte la centru; căci spiritul de fineţe nu-i lipseşte. Dar buna cale de mijloc este încă şi mai departe de extreme şi de extremism decît justa medianitate, întucît ea nu este nici măcar *justă*! Nici justă şi în nici un caz ascuţită... Bună sau rea, buna cale de mijloc este totdeauna de mijloc – în mod statistic şi în mod aproximativ de mijloc – de mijloc sau mai degrabă intermediară! Buna cale de mijloc, adaptată impurului şi compromisurilor, nu reuşeşte niciodată marea străpungere care i-ar permite a transcende definitiv această lume a relativităţilor şi a mediocrităţii. Însăşi ideea unui compromis „posologic" între plăcere şi exigenţă morală subînţelege o finitudine funciară a datoriei: întrebarea *cît* (πόσον) presupune efectiv faptul că delectarea egoistă şi datoria infinită sînt comparabile şi comensurabile şi, ca s-o spunem pînă la capăt, fundamental omogene; pe acelaşi plan şi de acelaşi ordin; reperabile pe aceeaşi

scală. Căci, şi una şi cealaltă sînt presupuse a fi cuantificabile. Cîteva picături de altruism, cu pipeta, într-un ocean de egoism, pentru a alcătui o mixtură... sau, dacă vrei să fii mai echitabil şi în consecinţă mai normativ, puţină fiinţă, puţină iubire; tot atît dintr-una, cît din cealaltă! Mestecaţi cu grijă. Se poate remarca, ce-i drept, că la urma urmei simbioza dintre suflet şi trup este şi ea un complex de tendinţe discordante şi chiar contradictorii, şi că acest compus este totuşi trăit precum ceva simplu, că această viaţă dublă este una singură şi aceeaşi viaţă, că această cacofonie este în mod incomprehesibil percepută, în ciuda disonanţelor, ca un acord unic... Or, ar însemna să uităm în ce măsură este această contradicţie psihosomatică, atît de paradoxal viabilă, în definitiv neviabilă – neviabilă şi de netrăit; neviabilă şi în acelaşi timp derizoriu viabilă! În ciuda ambivalenţei, sau mai degrabă chiar din cauza ei, cele incompatibile rămîn în mod fundamental incompatibile: mai devreme sau mai tîrziu moartea va pune cu cruzime în evidenţă fragilitatea funciară a aceste instabile stabilităţi. Această situaţie încordată, sfîşietoare, dramatică, seamănă cu aceea a doi consorţi care nu pot trăi nici împreună, nici separat unul din altul, şi care se resping atrăgîndu-se; ei nu au de ales decît între două forme de nenorocire; oare nu este asta o situaţie *pasională*? O situaţie care nu e nici o dată reglată printr-un contract şi ca atare nu cunoaşte un repaos deplin. Cu atît mai mult se petrec lucrurile în felul acesta din punct de vedere moral, dacă e adevărat că morala, chiar prin definiţie, exclude orice neutralitate. Nici cu, nici fără. Nici unul, nici altul! În aceste domenii orice pact este o înşelătorie, orice cumulare, o amăgeală şi o prefăcătorie. „Pentru că eşti călduţ (χλιαρός) – nici fierbinte, nici rece –, am să te vărs din gura Mea".* O căldurică excluzînd orice conflict, nu este ea o simplă indiferenţă, o greţoasă adiaforie? Simbioza este trăită numai cu condiţia de a fi sfîşiată şi de netrăit!

7. Neutralizarea mutuală.

Trebuie oare să credem că datoria şi fiinţarea se înfruntă una pe alta la egalitate, aşa cum se înfruntă iubirea şi moartea, adică în afara oricărei medieri dialectice? Meci nul şi insolubila „isostenie": iată perspectiva

* *Apocalipsa*, 3, 16.

pe care ne-o oferă cea de a doua portiţă de scăpare. Raporturile datoriei şi ale iubirii cu fiinţa par paradoxal analoge cu raporturile lor cu moartea. Datoria, pentru că se află în slujba valorilor, depăşeşte infinit limitele fiinţei; în multe cazuri, moartea ar putea să apară ca un fapt divers, ca un amănunt anecdotic, ca un accident fizic care zgîrie sau brutalizează sau traumatizează trupul, dar nu priveşte întru nimic axiologia; valoarea, se spune, este indiferentă faţă de aceste contingenţe derizorii. Totuşi, e la nivelul simţurilor faptul că vocaţia fiinţei morale este să facă să fie ceea-ce-trebuie-să-fie şi, în acest scop, să persevereze ea însăşi în fiinţare; împlinirea efectivă, în speţă apariţia istorică a unei valori, este chiar ea raţinea elementară de a fi a ceea-ce-trebuie-să-fie. Filosofia datoriei ar fi o simplă comedie dacă ea ar ţine discursuri despre datorie, considerată în absolut şi uitînd fiinţarea acestui a-trebui-să-fie; o dată pusă între paranteze fiinţa, noi n-am mai avea de a face decît cu o datorie în suferinţă, cu o datorie în sine şi care nu ştie chiar ea *ce anume* trebuie să devină. Lucrul important, singurul care contează e răspunsul la întrebarea: ce trebuie eu să realizez? Altfel spus: ce trebuie eu să fac să fie? Căci fiinţa morală are drept vocaţie să facă să fie ceea ce nu este încă dat, să facă să fie ceea-ce-trebuie-să-fie; ceea-ce-trebuie-să-fie nu e destinat să rămînă ceva-ce-trebuie-să-fie fantomatic pînă la sfîrşitul veacurilor: ceea-ce-trebuie-să-fie e făcut pentru ca într-o bună zi să se împlinească pe pămînt. Şi astfel, cu certitudine, valoarea este *raţiunea de a fi* a fiinţei, întrucît fără valoare fiinţa n-ar merita nici măcar să existe, n-ar avea dreptul la existenţă, pentru că fără valoare fiinţarea n-ar merita să fie trăită; fără valoare fiinţa n-ar fi ceea ce este... Viaţa nu face doi bani fără raţiuni de a trăi; dar ce sînt nişte raţiuni de a trăi fără o speranţă de viaţă, fără o viaţă măcar virtuală şi viitoare? Or, la rîndul său, fiinţa nu e mai puţin raţiunea de a fi a acelui *a-trebui-să-fie*, o raţiune de a fi nu raţională sau noţională, o raţiune de a fi nu juridică sau ideală, ci vitală. Această clauză a afectivităţii indică chiar ea o datorie, cea mai imperativă dintre toate datoriile: dacă, la drept vorbind, ea nu este axiologică sau normativă, este totuşi drastică, fără să fie transparentă, căci ea exprimă o exigenţă de împlinire. Şi invers: moartea accidentală a cuiva la colţul unei străzi este un incident stupid al traficului, lipsit de orice semnificaţie normativă, un hazard orb, aşa cum sînt uneori accidentele de „circulaţie"; şi totuşi, accidentul acesta absurd face poate aluzie

la un mister, care îl sanctifică: el ne obligă să meditǎm asupra misterului destinului.

În virtutea aceleiaşi impenetrabile reciprocităţi: dragostea depăşeşte nemăsurat polaritatea fiinţei şi non-fiinţei – şi totuşi fiinţa este condiţia fundamentală a dragostei... care este înflorirea fiinţei; şi viceversa: dragostea nebună, în ciuda hiperbolelor, nu are forţa de a trece dincolo de moarte. Să iubeşti pînă la a muri poate să aibă două sensuri, unul sublim, altul trivial, şi unul dintre aceste două sensuri este pentru celălalt ceea ce este pentru Platon Afrodita uraniană faţă de Afrodita de la răspîntii. În sensul sublim non-fiinţa iubirii, aeriană precum oxigenul, este mai degrabă supra-fiinţă decît non-fiinţă; această non-fiinţă care e supra-fiinţă este în mod paradoxal, incomprehensibil, o viaţă; o viaţă de dincolo de fiinţă, o viaţă mai vastă decît cerul înstelat al speranţei. Şi această viaţă, în intensitatea ei, este viaţa prin excelenţă afirmativă. Dacă e să le dăm crezare poeţilor lirici şi misticilor, iubirea-pasiune, transfigurată prin moarte, şi-ar afla desăvîrşirea în sînul suprasensibilului: glorificată, purificată prin moarte, condensată la extrem, fiinţa se volatilizează în focul tragediei; fiinţa se transformă înlăuntrul ei în lumină.

– Dar, în planul realităţii fizice şi prozaice, fiinţa, în măsura în care e compactă, masivă, telurică, este ea însăşi un soi de moarte: în sens ontic, fiinţa este o moarte cu suspedare... O viaţă care este o moarte! În această paradoxală răsturnare, în această hiperbolică absurditate se recunoaşte limbajul din *Phaidon*; *Imitaţia lui Iisus-Hristos* va vorbi acelaşi limbaj. Din timpul vieţii fiinţa este în acelaşi timp împovărată şi îndeaproape urmărită de către moartea virtuală pe care o poartă în sine şi care este pentru ea „organul-obstacol". *Cîntarea cîntărilor* ne spune: „iubirea ca moartea e de tare*..." Remarcaţi, ea nu spune: iubirea e mai tare ca moartea; căci acest lucru ar însemna că iubirea are puterea de a ne face nemuritori... Iubirea e mai tare ca moartea cel puţin pneumatic şi în sens figurat şi ca fel de a vorbi, dar moartea este literalmente, fizic, mai tare, infinit mai tare decît iubirea... Iubirea şi moartea, ele sînt una mai puternică decît cealaltă! De fapt, învingător şi învins, mai puternic sau mai slab, nu au acelaşi sens într-unul sau în celălalt dintre cazuri, nu au acelaşi sens simplu şi definitiv, univoc şi unilateral, pe care-l

* *Cîntarea cîntărilor*, 8, 6.

au în război sau în conflictul forţelor empirice: victoria unei tabere şi, ca urmare a alternativei, înfrîngerea celeilalte... Comentînd ambiguitatea extrinsecă, am întîlnit paradoxul unei *absurde reciprocităţi a fiinţării-în*, paradox ce se înscrie scandalos în fals şi în mod atît de insolent împotriva principiului identităţii. Noi l-am numit paradoxul cuprinzătorului cuprins. Căci această reciprocitate este o contradicţie care se autodistruge. Cum poate „axiomatica" morală să aibă pentru gîndire o valoare şi să legifereze în locul ei atunci cînd ea îşi extrage sensul din gîndire? Şi tot astfel: cum poate gîndirea să fie gîndire a unei fiinţe-gînditoare-muritoare, dacă anume prin gîndire gîndim noi moartea şi nemurirea? Într-un cuvînt, cum poţi fi în acelaşi timp înăuntru şi în afară? Sau viceversa: cum poţi să fii în afara timpului, dacă eşti înlăuntrul lui: în afara timpului pentru a-l gîndi şi înlăuntrul lui îmbătrînind? Or, se poate. Plotin a înţeles în mod genial că acest paradox constituie chiar el răspunsul, de vreme ce el este enunţul pur şi simplu al misterului transspaţial.

Aşadar, ce se întîmplă cu iubirea? Iubirea (şi o dată cu ea datoria) este în acelaşi timp mai slabă şi mai tare decît moartea: mai slabă, dar nu pînă la punctul de a se arunca în braţele acesteia, mai tare, dar nu la infinit. Te simţi tentat să invoci, aşa cum se obişnuieşte într-un asemenea caz, un soi de dezbatere „dialectică", în care iubirea şi moartea s-ar exalta una pe alta, *care mai de care*. Iubirea e ameninţată de moarte şi, cu cît e mai ameninţată, mai biciuită de loviturile de cravaşă ale pericolului, cu atît e mai pasionată. Aşa este aucţiunea paradoxală care se face cunoscută în complexul ambivalenţei; pericolul de moarte înzeceşte fervoarea iubirii, dar fervoarea însăşi, ca răspuns, face ca pericolul să fie şi mai acut şi moartea – aproape ineluctabilă, în orice caz iminentă, de vreme ce acela care iubeşte poate muri din dragoste, şi de vreme ce această iubire se poate astfel autodistruge. Chiasmul iubirii şi al morţii, complicat printr-un soi de relaţie în zig-zag, va face mai de înţeles, cum se avîntă fiinţa care iubeşte de la dragoste spre moarte, şi pe urmă viceversa, de la moarte spre dragoste. Această mutualitate bizară nu încetează a face să crească miza. Ar trebui noi să considerăm densitatea fiinţei şi în cele din urmă însăşi moartea ca fiind organul-obstacol al iubirii? – Sinteza împăciuitoare, în speţă întrepătrunderea iubirii şi fiinţei, fiind în primul rînd o comoditate speculativă sau pur şi simplu un alibi care ne retrimite

la filosofia bunei căi de mijloc și a conștiinței împăcate, nu ne mai rămîne, s-ar părea, decît să ne mulțumim cu ideea unui față-în-față pur și simplu: ființa și datoria, ființa și iubirea, se ciocnesc între ele și se neagă între ele, se imobilizează una pe alta, se țin reciproc la respect, se uită urît una la alta: nu se produce nici un curent dialectic, nici un influx tranzitiv care să relaționeze contrariile. Nu se întîmplă nimic. Situație blocată! Acest soi de echilibru nu aduce nici o soluție insolubilei isosteni a iubirii și ființei, nu oferă acestei situații stagnante nici o ieșire... Ba, poate că da! Există o ieșire, o ieșire care este contrariul unei soluții: această ieșire este chiar moartea. Spuneam că moartea și iubirea, întrecîndu-se care mai de care, sînt la infinit una mai puternică decît alta. La infinit? Nicidecum. Nu la infinit. Acest lucru este evident fals. Desigur ființa umană își recapătă forțele iubind și își regăsește, grație iubirii, plenitudinea vitală, o nouă tinerețe; dar iubirea nu amînă data morții decît pînă la o anumită limită: *hora incerta* este un maximum indeterminat, și totuși faptul meta-empiric că există un maximum (acea „maximalitate") este în sine de nedepășit. Iubirea nu ne imunizează veșnic împotriva morții. Și chiar dacă iubirea ar fi cea mai tare, ea n-ar fi astfel în același fel ca moartea, nici în același plan, nici în același sens, nici, în primul rînd, în același moment. De la primul său elan, dragostea poate foarte bine să fie cea mai tare – aproape cea mai tare: dar ea va sucomba în mod fatal în fața tristului adevăr al bătrîneții, a incontestabilei evidențe a declinului și, în cele din urmă, în fața atotputerniciei invincibile a morții; legile de bronz ale ființei sînt inexorabile. Chiar dacă începe să îmbătrînirea, iubirea nu ne dispensează de moarte; cel care trăiește supraviețuiește dar, în ansamblu, vitalitatea dă înapoi și defensiva ei se stabilește de fiecare dată pe un front mai scurt și reducîndu-și pretențiile. Și, în primul rînd, pentru ca să iubești trebuie să fii. Această condiție care seamănă foarte mult cu unul din adevărurile lui La Palice este evident cea mai generală și cea mai necesară dintre toate condițiile. Dacă nu mai există ființă care să iubească, dacă nu mai există subiect substanțial, va mai exista oare iubire? O iubire fără nimeni pentru a iubi? O iubire fără subiect-iubitor? O iubire în suferință? În așteptarea de a putea decide cum *se împlinește* dragostea în moarte, să ne amintim cel puțin că însăși dragostea *ajunge la moarte*, de vreme ce se poate muri din iubire? În mod nebunesc, paradoxal, iubirea tinde chiar ea spre non-

ființa ei. Mai tare pentru început, mai slabă la urma urmei: așa e dragostea; ireversibilul timp al vieții e cel care face să explodeze contradicția insuportabilă a învingătorului-învins și care ne arată (fără să ne-o explice) cum taie securea destinului în plin avînt speranța unei ursite infinite. Mai simplu: destinul orb pune capăt unei ursite deschise. În măsura în care iubirea prevalează la început, iar moartea la sfîrșit, ele nu pot fi considerate ca simetrice și nici măcar ca asimetrice: simetria și asimetria sînt de fapt structuri spațiale și aceste structuri n-ar avea sens decît dacă începutul și sfîrșitul ar fi date împreună; or, atunci cînd e dat începutul, sfîrșitul încă nu există, și atunci cînd e dat sfîrșitul, începutul, această solemnitate postumă, este cel care nu mai există; acest încă-nu și deja-nu sînt de fapt momentele unui timp ireversibil, momente esențialmente de necomparat și de nemăsurat: să pretinzi că cel de-al doilea este inversul celui dintîi, înseamnă să proiectezi două perioade succesive în ordinea coexistenței și a simultaneității... E ca și cum am spune că nașterea este o moarte pe față și moartea – o naștere pe dos! O iubire mai tare ca moartea, o moarte mai slabă ca iubirea: iată un fel de a vorbi metaforic; în schimb omnipotența morții, neluînd în considerație empiria prozaică, este, precum se vede, un adevăr literal. Și nu numai ultima dată e cea care decide totul, și nu numai ultima dată e singura care contează, dar cînd această ultimă dată e moartea, o singură dată ajunge: o singură dată, o singură lovitură, o singură tangență... și totul s-a sfîrșit într-o clipă și pentru totdeauna! Prima dată va fi și *deja* ultima, ultima dată era *încă* prima: prima și ultima în eternitate și pentru veșnicie. Nu doar ultimă, ci și „primultimă"; nu numai definitivă, ci „semelfactivă". Orice repetiție este aici inutilă, ba chiar contradictorie: căci simpla idee că ai putea muri de două ori este în sine absurdă. Acel față-în-față al dragostei și al morții, al datoriei și al morții, excluzînd orice reciprocitate veritabilă, ne înghesuie într-un impas. Acel din-ce-în-ce-mai-mult încetează în acest caz să pară un semn de vitalitate și un crescendo pasional: el nu mai este decît simptomul unei febre și o acțiune frenetică; el se poticnește în ultimă instanță de bariera morții; este supremul faliment, finala prăbușire în neant. În mod fatal, moartea are ultimul cuvînt; cuvîntul sfîrșitului – e cazul să o spunem! –, cuvîntul de sfîrșit care ne închide în chip de neînțeles gura și ne ferecă pentru eternitate. – Dintr-o singură mișcare moartea reduce la tăcere vorbele de dragoste și im-

perativele datoriei. Şi pentru totdeauna. Moartea, punct şi nimic mai mult! Pe urmă (dar se mai poate oare spune „pe urmă"?), pe urmă e liniştea şi bezna şi, după o oarecare vreme, uitarea. Cît priveşte restul... Dar oare mai rămîne ceva! Ecoul este după toate aparenţele mort şi el... Amintirea postumă este înecată în oceanul ignorării şi în nisipurile indiferenţei. Să fi murit oare pînă şi vibraţia muribundă de orgă în care cerul viu părea să supravieţuiască?

8. Pînă la „aproape-nimic". Cea-mai-mică-fiinţare.

De vreme ce opţiunea morală nu poate fi deturnată de filosofia statică a bunei căi ce mijloc, nici măcar convinsă de ţinta ascuţită a justei medianităţi, nici eludată prin neutralizarea mutuală, să interogăm măcar extremismul ascetic, care, el anume, merge *pînă la* capătul mortificării. Căci tocmai aceasta e problema: pînă unde poate omul abnegaţiei şi al altruismului extatic să împingă extenuarea fiinţei sale proprii, cu riscul de a se cufunda pe sine în non-fiinţă şi, în consecinţă, de a anihila altruismul însuşi o dată cu altruistul? Cum să mergi, cu preţul propriei vieţi, *pînă la* marginea cea mai depărtată a *aproape*-nimicului, fiind totodată foarte atent să nu treci limita ireversibilă care desparte nimicul de acest aproape-nimic? Apropierea asimptotică de limită care, o dată trecută, ar face ca fiinţa iubitoare să se aneantizeze în iubirea graţie căreia cel care iubeşte ar ajunge printr-o fuziune unificatoare la coincidenţa extatică cu cel iubit, fără să aibă timpul s-o retrăiască în sinea lui, aşadar, această apropiere misterioasă şi tăcută, această apropiere pe furiş, nu seamănă cîtuşi de puţin cu acel „pe aproape" static şi trivial, ţinînd de buna cale de mijloc. Buna cale de mijloc nu ştie nimic despre *spiritul de fineţe*... Ea nu ştie decît aritmetică! Mai simplu, s-ar putea fără îndoială distinge două modalităţi ale lui *aproape*: acel *–pe-aproape* sau *cam*, care mulţumeşte bunul simţ şi, *aproximarea* infinită; pentru un spirit aflat tot timpul mai aproape de ţelul final şi, totodată, la fel de departe de el, aceasta din urmă este continua apropiere! În opoziţie cu tatonările grosolane şi optuze ale spiţerilor, această anume apropiere este în primul rînd o mişcare a spiritului de fineţe: mai vaporos şi imperceptibil decît umbra unei umbre, spiritul de fineţe este un spirit ascuţit,

un spirit *pe-punctul-de-a*; el se mişcă în taină, parcă prin fluxiuni infinitezimale. Aproape-existentul care încă mai există, existentul deja aproape inexistent, se refugiază prin dragoste în existenţa minimală sau infinitezimală, cu alte cuvinte, în cea mai puţin existentă existenţă posibilă; cel care iubeşte se face mic, cît de mic cu putinţă, pînă la a dispărea, şi, în felul acesta, riscă să nu mai existe de loc... Căci acesta este un risc de asumat! *Askesa* nu este aşadar un exerciţiu de odihnă deplină! Atunci cînd cel care există este în temeiul umilinţei iubitoare pe punctul de a deveni cu totul inexistent sau, cel puţin *aproape* inexistent sau cel puţin, *de-abia* existînd, problema ascetismului se va volatiliza din aceeaşi mişcare; şi acea catharsis nu va mai avea nici o raţiune de a exista: existentul este în acest caz în stare de sublimare! Dacă nu ar fi vorba de morală ci de virtuozitate, s-ar putea spune că a treia cale a evadării ar pretinde un tur de forţă sau, mai exact, un tur de îndemînare. Jocul cu pericolul morţii este un joc acrobatic. Întrucît intuiţia se apropie cît mai mult de realitatea arzătoare, iar apoi, *pe punctul* de a fi mistuită de ea, se retrage şi ia distanţă, tot astfel iubitorul, nebun din dragoste, fiind pe punctul de a se sacrifica, îşi revine în ultima clipă şi cedează unui soi de infinitezimal egoism, şi reuşeşte să supravieţuiască. Iubitorul care *a fost cît pe ce* să moară pentru iubita lui, păstrează în legătură cu ţărmul îndepărtat nu o amintire, de vreme ce nu a acostat acolo niciodată, ci o confuză reminiscenţă întrucît, cel puţin, a atins în treacăt ţărmul ulterior. Abnegaţia tinde într-o manieră asimptotică spre zeroul non-fiinţei; acest zero este limita renunţărilor, şi abnegaţia nu mai poate fi distinsă de simpla şi pura anihilare imediat ce această tangenţă fatidică s-a produs. Pentru că se află la limita umanului şi supraumanului, ultima clipă este de fapt întotdeauna ambiguă; din această amfibolie a „ultimităţii", fiinţa şi iubirea coincid în paroxismul acut al incandescenţei lor. Acest paroxism este fulgerarea fulminantă a sacrificului. *Usque ad mortem* (ἕως θανάτου*): pînă la moarte, dar în partea de dincoace, pînă la moarte, dar în partea de dincolo. Aşa arată, confundaţi într-o singură clipă, cei doi *pînă la,* între care ezită iubirea, atunci cînd este pe punctul de a face saltul mortal. Pînă la moarte, moartea fiind exclusă; sau: pînă la ultima clipă, cu excepţia acestei ultime clipe înseşi – ultima clipă fiind

* Matei, 26, 38; Marcu, 14, 34; Pascal, „Mystère de Jésus" (*Pensées,* VII, 533): Noaptea din grădina Ghetsemani.

mai degrabă penultima decît ultima, şi poate chiar mai degrabă antepenultima decît penultima; prea tîrziu, sau la viitorul anterior, se dovedeşte ultimul suspin a fi fost ultimul, prin faptul că nu vor mai fi altele în afara lui! Să spunem mai exact: ultima clipă este mai degrabă extremă decît supremă; abnegaţia acestui altruist-acrobat este o cvasi-abnegaţie, o abnegaţie care mai ţine ceva în rezervă, care are pentru sine un gînd ascuns, o mică şansă de supravieţuire; cel disperat speră că Providenţa a pus în secret, undeva, o plasă invizibilă care să-l culeagă pe cel salvat din saltul periculos, şi această speranţă este la fel de nepalpabilă precum este şi plasa; el speculează poate asupra miracolului ultimei şanse: în momentul în care se pregăteşte să se arunce în vid, el îşi reprezintă gloria... aproape postumă, care i-ar reveni dacă ar scăpa. Să îndrăznim să spunem că în sacrificiul cel mai sincer există uneori un soi de înşelăciune imperceptibilă (şi atît de scuzabilă!) ca un fel de speranţă aeriană. În fond disperatul seamănă cu un acrobat agil a cărui performanţă ne provoacă bătăi de inimă, dar care nu e nici martir, nici erou: pentru acest lucru îi lipseşte acel minuscul interval de timp, acel supliment infinitezimal de putere de a rezista, care ar fi transformat devotamentul său în sacrificiu; îi lipseşte faptul de a fi trecut efectiv pragul morţii. Devotamentul faţă de altul este, aşadar, un devotament dincoace de moarte, un devotament intra-vital, iar voinţa care-l asumă rămîne în imanenţă. Un devotament care se extinde asupra totalităţii existenţei, excluzînd totodată darul suprem, cu alte cuvinte exceptînd din donaţia sa dăruirea propriei vieţi, aşadar acest devotament limită poate fi denumit *seriozitate*, şi el rămîne întrucîtva lumesc. Chiar şi „total" (aproape total!), devotamentul continuă să fie un dar partitiv, o dăruire care dă ceva reţinînd altceva; gestul său este în acelaşi timp eferent şi aferent sau, mai bine zis: ceea ce dăruieşte se defineşte prin raportarea la ceea ce păstrează; ca şi afirmarea raportată la respingere, darul empiric este un efect de reliefare.

Dar o dăruire într-adevăr totală, una care nu „ar da" acest lucru sau celălalt, cutare sau cutare avere determinată, care ar fi mai degrabă darul întregii fiinţe proprii, oferit de însăşi fiinţa, un dar care ar fi literalmente un dar-de-sine, cum poate fi ea concepută? Ultima clipă este extremă ca şi precedentă, şi coincide cu ea, dar ea este, în afară de aceasta, articolul suprem; decizia disperată care o asumă nu-i atît *serioasă* pe cît e

pasionată; în ea sălăşluieşte contradicţia. Anume devotamentul care se devotează cu trup şi suflet, pînă la moarte inclusiv, se numeşte sacrificiu. Sacrificiul este o abnegaţie care renunţă la totul şi îşi asumă toate încercările, inclusiv moartea. Aici în speţă ne pîndeşte monstruoasa, implacabila, absurda logică a ascetismului, pentru a ne hărţui cu scrupulele şi remuşcările ei. Atîta timp cît îţi mai rămîne o picătură de sînge şi un suflu de viaţă, trebuie să transfuzezi această picătură şi acest suflu în viaţa care se stinge a fratelui tău, pentru a-l reanima. Dar dacă picătura această e ultima? Aceeaşi chestiune continuă să ne obsedeze: pînă unde *poate*, pînă unde *trebuie* altruismul să meargă în subţierea propriei tale fiinţe? Finitudinea putinţei o ia orbeşte spre infinitatea datoriei. Moralmente trebuie să merg pînă la infinit; nu există nici un motiv moral pentru a mă opri. Să fie oare sofismul lui *acervus ruens* ultimul nostru recurs? Din punct de vedere fizic însă trebuie, evident, să te opreşti înainte ca moartea să survină. La ce moment să te opreşti? Şi de ce la cutare moment mai degrabă decît la altul? Timizii şi gingaşii se opresc înainte să fie necesar; cel care se opreşte prea devreme, cu o marjă mult prea confortabilă, şi care, în mod imperceptibil, invizibil, e gata să termine, acela nu e un alturist sincer; şi martirul care se opreşte prea tîrziu, cu alte cuvinte dincolo (ἐπέπεινα), martirul antrenat de beţia sa, s-a şi cufundat în noaptea „hiperbolei demonice" şi de cu totul alt ordin. Între cei doi, graniţa este o linie tremurătoare şi nesfîrşit de ambiguă; între cei doi extrema bunăvoinţă, nebună din dragoste, joacă un joc strîns: căci tensiunea e acută. De asemenea, noi mai spuneam că bunăvoinţa este pasionată: ea merge atît de departe cît e posibil; mai bine zis, cît mai aproape posibil de propria non-fiinţă, atît cît îi permit propriile forţe şi pînă la limita forţelor ei, şi totuşi dincoace de această limită, chiar dacă nu cu intenţia expresă de a rămîne dincoace; şi toate acestea fără să poţi niciodată răspunde într-o manieră univocă întrebării *pînă unde*? Supravieţuirea ei este, aşadar, un soi de graţiere, sau poate o şansă miraculoasă. – În răspunsurile date de ascetism întrebării *pînă unde*, victoria limită a iubirii evocă o glorie depărtată sau, mai bine zis, un orizont mistic: noi credem că întrevedem acest orizont, la capătul unei infinite extenuări a propriei fiinţe – extenuare sau, mai degrabă, sublimare care ajunge la misterul impalpabilului; tot extinzîndu-se în acel aproape-nimic, existenţa, în felul ei punctiform, sfîrşeşte prin a dispărea;

pianissimo-ul nu mai e decît o şoaptă, iar apoi moare în tăcere; neîncetînd să iubească, iubirea spiritualizează pînă la extrem substanţa noastră ontică; în virtutea iubirii fiinţa devine din ce în ce mai transparentă; cel care iubeşte devine în întregime iubire. Preponderenţa datoriei asupra fiinţei are şi ea un sens aerian, întocmai precum izbînda iubirii. Sublimarea se deschide nu spre neant, ci spre speranţă.

9. Bătaia oscilatorie.

Din faptul de a nu putea cumula în act fiinţa şi iubirea sub forma bunei căi de mijloc, ne rămînea blocarea în echilibrul staţionar (avînd drept singură ieşire marasmul şi moartea)... dacă într-adevăr blocarea este o portiţă de scăpare! Şi, la urma urmelor, ultima (penultima) ieşire era fuga pînă la aproape-nimic. Soluţia aceasta este penultima! Omul care se refugiază în existenţa infinitezimală se apropie de o apropiere infinită, obişnuită sau nu, rectilinie sau nu, totdeauna însă progresivă şi orientată; şi această apropiere poate să dureze pînă la sfîrşitul veacurilor! Din această apropiere să distingem, în fine, cea de a patra portiţă de scăpare: evadarea pe loc. Fuga spre orizont, fuga pe loc (dacă îndrăznim să-i spunem aşa), descoperă şi una şi cealaltă soluţia în mişcare şi în temporalitate: această soluţie evazivă sau cinematică ne permite să scăpăm de sfîşiere; dar mişcarea spre infinitezimal duce totuşi undeva: undeva, desigur, în nedesăvîrşit, totuşi undeva; este o mişcare care înaintează, care are aşadar o vocaţie şi un orizont; în timp ce mişcarea pe loc nu duce nicăieri. Această mişcare pe loc este o mişcare de navetă, un dus-întors, un du-te-vino care merge de la unul la altul şi revine de la altul la unul, şi toate astea în plină viteză: căci mişcarea este atît de rapidă, încît sugerează la limită imaginea unei vibraţii. În măsura în care acest dus-întors implică, prin ritmul său alternativ, întoarcerea, el exclude fuga îndrăgostită, fuga mistică în extazul acelui aproape-nimic; ea se desăvîrşeşte în imanenţă. *Alternativa* iubirii fără fiinţare şi a fiinţării fără iubire dobîndeşte cu timpul ritmul unei *alternanţe* precipitate. Cum această alternanţă echivalează în ansamblul ei unui ciclu, nu se ştie din ce capăt să începi, la ce capăt să termini. Dar, de vreme ce oricum trebuie început cu ceva, să luăm drept punct de plecare iubirea fără fiinţare;

atingînd din mers, în fiecare clipă, nefiinţa, cel care iubeşte este pe punctul de a se anihila; dar chiar în clipa în care el se topeşte în extazul inexistenţei sale îndrăgostite, în momentul în care el devine, prin identificarea unificatoare, un altul decît el însuşi, în momentul în care iubitorul se pierde în iubit, chiar în acea clipă iubitorul este pe punctul de a se îngroşa, de a se garnisi; el, cel care iubeşte se îngraşă şi dobîndeşte consistenţă. Aproape-nimicul care era cît pe-aci să nu mai fie nimic şi să dispară în anonimatul unei iubiri cosmogonice, impalpabile precum eterul, iată că îşi recîştigă puterile: riscul prin care trece acum nu mai este riscul pierzaniei din dragoste, ci acela al unei degenerescenţe durdulii: monstrul care îl ameninţă se numeşte îmburghezire. La capătul acestui proces nu mai există într-adevăr decît fiinţa fără iubire. Pornind de aici, procesul se răstoarnă, iar punctul de sosire al precedentului devine punctul de plecare al următorului: mişcarea, care ne readuce de la fiinţa fără iubire şi ameninţată de sufocare la iubirea fără de fiinţă, este acelaşi proces de volatilizare şi de rarefiere ascetică despre care vorbeam atunci cînd descriam cea de a treia evadare; fiinţa, reanimată şi deja sublimată datorită suflului iubirii devine, la rîndul ei, un aproape-nimic; nu aproape-nimicul iniţial care amorsa condensarea şi degenerescenţa, ci aproape-nimicul care anunţă gloria iubirii aeriene, pentru că este în acelaşi timp fiinţă şi iubire, egoism ontic şi dăruire de sine, *fiinţa-iubitoare* nu face niciodată un stagiu de lungă durată, nici în ţara egoităţii, nici în ţara abnegaţiei; iubirea-fără-fiinţă se transformă în fiinţa lipsită de iubire, degenerează şi se îmburghezeşte într-o clipă; şi viceversa, tot într-o singură clipă harul iubirii ne mîngîie cu o atingere sau, mai exact, cu o tangenţă infinit de uşoară; şi aceste două clipe sînt una şi aceeaşi clipă; una şi aceeaşi apariţie dispărîndă, considerată cînd dispariţie, cînd apariţie, potrivit versantului pe care îl alege; şi aşa cum primul aproape-nimic nu declanşa nici o decadenţă iremediabilă, cel de al doilea nu anunţă nici o conversiune durabilă. Totul se petrece pe furiş şi parcă într-o fulgerare în această clipă-scînteie care este fie primultima clipire, fie emergenţa aproape-nimicului; imediat după sau înaintea celei de a cincizecişinoua secunde din cea de a cincizecişinoua minută din cel de al unsprezecelea ceas (în cazul dat, înainte şi după înseamnă acelaşi lucru, coincid în acelaşi punct), lumina dragostei s-a stins-aprins, a dispărut-apărut în densitatea fiinţei. E destul să spunem instabilitatea

supremă, extremă fragilitate a superlativului, ceea ce numeam în limbajul lui Fénelon iubire pură. Iubirea pură nu e pură decît pentru o clipă, cu alte cuvinte în afara oricărei durate; în clipa dinainte, ea era încă impură; o secundă mai tîrziu – va fi din nou impură. Am încercat să explicăm *paradoxul neutralizării mutuale*, aceea a iubirii prin moarte şi a morţii prin iubire şi, pe aceeaşi linie, *paradoxul absurdei reciprocităţi*; în acest dublu paradox vom regăsi fără prea mult efort *misterul aseităţii*: fiinţa iubitoare este *causa sui*, în calitate de iubire, şi efect de sine, în calitate de fiinţă. Aceasta este contradicţia absurdă care explică inexplicabilul mişcării şi al libertăţii. Cercul acesta vicios nu este el oare unul eliberator? Şi aici Bergson ne poate fi călăuză. Eliberarea se află poate la capătul celei de a patra evadări, dar cu siguranţă nu al celei de a doua; căci cea de a doua, se ne amintim, e blocată de către moarte şi, ca atare, ea este o portiţă de scăpare mizerabilă şi un subterfugiu; ea nu este o evadare infinită...: în vibraţiunea duratei întreaga continuitate temporală este recondusă la infinitul ficărei clipe, la clipa subsecventă, prin răbufnirea cauzalităţii circulare. Din „Triumf" în „Triumf", Petrarca ne conduce pînă la cel de al şaselea, singurul care nu înşală niciodată, care nu dezamăgeşte nici o speranţă, singurul care, după Judecată, ne va aduce o glorie eternă; după biruinţele întru totul relative şi provizorii ale finitudinii, cele ale iubirii şi ale morţii, ale timpului şi ale gloriilor temporale, iată izbînda izbînzilor, ultima şi suprema victorie, victoria suverană care este referenţialul tuturor celorlalte! Noi însă, aicea jos, noi nu pretindem atîta. Noi am spune mai degrabă: nu există niciodată victorie definitivă, niciodată victorie unilateral victorioasă, aşa ca la război, perpetuă nu este decît însăşi alternanţa victoriei şi a înfrîngerii; există, aşadar, numai victorii instantanee, scandînd o ondulare eternă sau o eternă circularitate. Aceste victorii instantanee sînt la fel de bine şi o specie de miracol cu repetiţie. La urma urmelor, nu este chiar viaţa acest miracol continuat? În mod miraculos, pescuită în ultimul moment din non-fiinţa iubirii, în mod miraculos reanimată, printr-o salvare *in extremis* sustrasă înăbuşirii fiinţei fără iubire şi fără oxigen, fiinţa iubitoare este un continuu miracol, un salvat în fiecare clipă şi fiecare fracţiune de secundă. În inima sa iubitoare se combat două tropisme contrarii: mai întîi tentaţia sedentarităţii, a conştiinţei împăcate, mulţumite de sine şi a unui somn bun: este latura fără iubire a fiinţei. Apoi, calităţile care sînt defecte şi pe care

morala burgheză le condamnă: acestea sînt latura fără fiinţă a iubirii, şi această latură stă la temelia a tot ceea ce este în noi ambivalent, ambiguu şi pasional; dacă e să-i dăm crezare Diotimei platoniciene, Eros primeşte această moştenire în acelaşi timp de la mama sa, Penia, în măsura în care aceasta e vagabondă şi cerşetoare, şi de la tatăl său, Poros, în măsura în care acesta este un vînător emerit, un plimbăreţ neobosit (ἴτης*) şi un aventurier întreprinzător. Fiinţa iubitoare este în fiece clipă ameninţată de una sau de celaltă dintre cele două morţi, de una sau de cealaltă dintre cele două asfixii care o pîndesc: ba, în absenţa fiinţei, ea moare de inaniţie, ba, în absenţa iubirii moare de îmbuibare; ea este fără încetare pe punctul de a pierde jumătate din sine.

Supralicitarea fără de ieşire a iubirii şi a morţii ne face să ne gîndim la un zigzag; dar această supralicitare se termină abrupt. Bătaia alternativă care ne dispensează de a răspunde da sau nu, de a vrea fie una fie alta şi de a alege din două lucruri unul simplu, ar desena şi ea un grafic zimţat: alternaţa vibrantă tocește şi îndulceşte alternativa tranşantă. Împiedicată de către finitudinea ei să meargă pînă la capăt, oricare ar fi acesta, şi în speţă să meargă pînă la extrem, şi refuzînd totuşi să somnoleze în liniştea unei bune căi de mijloc pe care ea a transformat-o în justa mediană, voinţa morală oscilează între corporal şi spiritual; după cît se pare e tot ceea ce poate face. Cele două obstacole peste care îşi ia pe rînd avîntul să le sară, cele două borne de care se tot ciocneşte, cele două extreme care, la urma urmelor şi-o trimit una alteia, măsoară într-un anumit fel amplitudinea oscilaţiilor ei.

Caracterul metaforic şi, în consecinţă, întrucîtva estetizant al acestei reprezentări are, fără doar şi poate, ceva suspect: o analogie nu implică în mod necesar o luare de poziţie morală. Dacă nu cumva fuga pe loc nu înseamnă „a lua poziţie"...! O portiţă de scăpare, o perpetuă derobare – iată exact ceea ce se cheamă un du-te-vino! Incapabilă să se fixeze, s-ar zice că voinţa morală este urmărită şi într-o oarecare măsură hăituită de incompatibilitatea celor două contrarii dintre care fiecare o împinge spre vis-à-vis-ul celuilalt; voinţa pretins morală este tot timpul în altă parte, ba ici, ba colo, aici – cînd o crezi departe şi, în cele din urmă, nicăieri şi pretutindeni totodată. *Ubique-nusquam!* Dar dacă mişcarea vibratorie, încurcînd pistele, estompînd orice finalitate şi orice inten-

* *Banchetul*, 203 d.

ţionalitate în general, era chiar ea singura portiţă de scăpare, vom răspunde pe bună dreptate: alternativa nu poate fi ştearsă decît evacuînd în întregime viaţa morală; această „soluţie" este mai degrabă o iluzie de ordin psihologic, o manieră de a ameţi conştiinţa: timpul de reacţie şi pauza imputabilă inerţiei încetinind formarea imaginilor, impresia precedentă va zăbovi în cea următoare, iar cea următoare le va influenţa pe cele precedente; însăşi repeziciunea succesiunilor produce schimbarea şi favorizează impresia de continuitate şi iluzia de cumul. Şi totuşi, noi n-am depăşit limita alternativei! Nu este oare această pseudocontinuitate un efect al ameţelii? Toate lucrurile vibrează, dansează şi se învîrtesc, aşa precum se învîrteşte lumea în jurul dervişului, şi în acelaşi timp cu el... Această fuziune de imagini purtate de mişcare, o fuziune presupusă a rezolva dilemele morale, este, fără îndoială, o iluzie impresionistă, o rundă de joc de-a-prinselea mai mult sau mai puţin cinstit şi poate chiar – cine ştie? – o escamotare. Sinteza culorilor contopite în albeaţă cel puţin are o realitate fizică ce lipseşte sintezei fantasmatice a unui bine şi rău amestecaţi şi confundaţi, datorită efectului vitezei, în vîrtejul calităţilor. Acel pe-aproape care caracterizează buna cale de mijloc statică, şi acel pe-aproape care rezultă din mixtiunea cinematică sfîrşesc, aşadar, prin a se confunda. Bergson denunţa iluzia „cinematografică" generatoare de sofisme şi de psudoprobleme; fără îndoială că ar fi criticat şi voinţele plutitoare, îndoielnicele voinţe incapabile de a se fixa, voinţele care vin şi se duc precum „mingea între două rachete". Bergson pleda în toate împrejurările pentru rigoarea „nominalistă" şi pentru particularitatea univocă, trăită în existenţa concretă şi determinată a perceputului. Mişcarea vibratorie nu volatilizează, nu şterge polaritatea calitativă a bunei sau a relei intenţionalităţi; cu toate că această polaritate anume nu e niciodată maniheică, opţiunea acută transpare încă prin caracterul imprecis al ambiguităţii; prin fluxiunile infinitezimale o voinţă încă se mai afirmă, şi această voinţă îşi alege tabăra fără echivoc: voinţa era spirit de fineţe, şi spiritul de fineţe mai este încă o voinţă. Acesta este, fără îndoială, paradoxul genial al bergsonismului, paradox a cărui paradoxologie ţine de imposibilitatea de a exprima în mod raţional un mister: în cea mai profundă intimitate a continuităţii discontinue şi a ambiguităţii neambigue se ascunde de fapt misterul temporalităţii. Oscilaţia între iubire şi fiinţă, între datorie şi fiinţă, nu este aşadar nici

simplu capriciu, nici marcă a unui amatorism versatil. Înguste sînt defileurile prin care trebuie să ne strecurăm între iubirea fără ființă și ființa fără iubire. Mersul poticnit al ființei-iubitoare prin această strîmtoare în care contrariile și-o expediază unul altuia, devine uneori o înnebunitoare trepidație pe loc; mai adesea, poate, ea va lăsa să bănuim bătăile unei inimi gingașe. Muzica o exprimă în tremolo. Această vibrație tremurătoare, nostalgică, pasionată ca un suspin mărturisește o sfîșiere tragică pe care nu ai dreptul s-o consideri cu frivolitate; această sfîșiere sîngerează în noi în contradicția agonică și sufocată a morților din dragoste.

10. Să reții cît mai mult posibil din dragoste în cît mai puțin posibil din ființă.

Ambiguitatea neambiguă a exigenței morale este, așadar, de patru ori ambiguă: 1° pentru că se află la jumătatea drumului între extreme, pentru că este în același timp și una și alta, și că în același timp nu este nici una nici alta (*neutră*); 2° pentru că exigența infinită a datoriei și drepturile imprescriptibile ale existenței se neutralizează mutual și, în punctul mort, rămîn în echilibrul marasmului; 3° pentru că în ambiguitatea infinită, mistuită de focul iubiriii și încinsă de lumina ei, ființa opacă devine din ce în ce mai diafană, și asta la infinit, fără să înceteze totuși să existe; 4° pentru că, în sfîrșit, voința ruptă între cele două exigențe oscilează în mod vertiginos de la una la alta; în fine, însăși ambiguitatea celor patru ambiguități este cea care face inconsistentă inconsistența imperativului moral, și face evidența lui atît de inevidentă, atît de dezamăgitoare și totuși indestructibilă și la infinit renăscîndu-se din imperativul moral. Între agentul moral și această mizerie lăuntrică pe care o constituie incompatibilitatea ireductibilă între ființă și iubire, se stabilește un modus vivendi. Nu este însă suficient să stabilești condițiile morale ale acestui modus vivendi. Mai rămîne de explicat inexplicabilul, fundamentul metafizic al nenorocirii alternativei și rațiunea de a fi a unui asemenea blestem. A fortiori nu e suficient să explici cum poate *homo duplex*, adică *ființa iubitoare* să se transforme în întregime în iubire, să devină ea însăși numai iubire (cu condiția s-o poată face),

dacă nu se determină greutatea, întinderea și limitele obstacolului anti-iubire. Ființa morală este un mod manifest de a ființa și, în plus, ființa morală este morală din nu știu ce intenție impalpabilă, invizibilă și secretă, ce se conturează nocturn în forul său interior. Dar chiar și transparența acestui for interior, ne permite ea oare să izolăm un element opac ireductibil, de neînțeles, pe care trebuie totuși să-l admitem așa cum admitem un rău necesar și care este o consecință fatală a finitudinii noastre? Acest *cel mai mic rău*, potrivit formei pe care o îmbracă, ar fi un *minimum logic*, *minimum ontic*, *mimimum etic*. În alternativa morală, iubirea față de un altul este cea care constituie polul pozitiv și obiectul vocației. Trebuie să mai spunem o dată că ambiția acestei iubiri este, de drept, nelimitată? Or, ființa morală este o ființă șchiopătîndă a cărei putere este finită, iar datoria – infinită. Fără vreun joc de cuvinte: finalitatea îi e infinită, iar mijloacele ei – modeste. Pentru a se înălța pînă la scopurile sublime ale neinteresării, voința altruistă trebuie să urce cu eforturi cărarea povîrnită a mijloacelor, luptînd împotriva gravitației și împotriva inerției sale firești. Căci ea poartă pe umeri povara grea a firii. Acest itinerar laborios se numește mediere. Ascensiunea și progresul moral, nu pot fi, așadar, nici continue, nici ritmice, nici directe; ele sînt neutralizate și compensate, chiar și dincolo de recăderi și dări înapoi. Pînă aici, confruntînd ființa și ceea-ce-trebuie-să-fie, ființa și iubirea, ne-am menținut la complicația de gradul întîi, care mai este în plus și o complicație cu sens unic: după cum ego-ul este sîmburele compact sau masiv al retractării egoiste, tot așa este ființa partea inertă, opacă, impenetrabilă a ființei-iubitoare; cu cît acest sîmbure al greutății noastre hărăzite se dovedește a fi mai masiv și mai dens, cu atît este ființa mai dificil de mînuit și de tranfigurat; cu cît este acest sîmbure mai opac, cu atît mai greu străpunge raza de lumină ecranul pe care această ființă fără de dragoste și fără de datorie îl interpune pe drumul său. Se poate spune că acest reziduu ireductibil, impenetrabil pentru raza iubirii, se numește Rău: el ar fi o depunere, o relicvă sau, mai bine zis, un simplu deșeu; el n-ar avea nici o funcție, de nici un fel... Cu cît e mai multă ființă, cu atît e mai puțină iubire: iubirea și ființa sînt în rațiunea lor inverse una alteia. Dar atunci cînd, la limită, nu mai există decît ființa fără iubire, cînd nu mai există decît ființa în starea ei pură, de fapt, nu mai există ființa în general sau, cel puțin, nu mai există ființa demnă de numele acesta; nu mai există decît un monstru și o caricatură respingătoare; nu mai există decît o ființă informă, dezgustătoare, de nenumit; un hoit. Și

în mod reciproc, extremele se întîlnesc: dacă o ființă absolut privată de iubire nici măcar nu mai e o ființă, atunci o iubire fără de ființă nici măcar nu mai e iubire; cea de a treia evadare ne indică această primejdie: o iubire care se refugiază în non-ființă, sau cel puțin merge pînă la acel aproape-nimic, așadar o asemenea iubire, oricît de sublimă, riscă să nu mai iubească deloc. Să fim noi oare izgoniți în zona mediană, aceea a confortului burghez și a siguranței? Nu, zona mediană nu există, nu, justa cale de mijloc nu există. În schimb, există o frontieră instabilă și vaporoasă pe care se stabilește, în temeiul repetatelor tatonări, retușări și aproximări infinitezimale, această relație de la maximum la minimum, acolo unde optimismul lui Leibniz repera punctul optim. Determinarea acestui punct, traseul acestei linii, rezultă dintr-o dezbatere; cel care decide e spiritul de finețe. Desigur, ai dreptul să spui: cu cît mai puțină ființă, cu atît mai multă iubire; cum însă, pe de altă parte, nu mai rămîne decît o fantomă a iubirii atunci cînd ființa aproape nu mai există, și nu mai rămîne deloc iubire atunci cînd nu mai e deloc ființă, te poți mărgini să spui: *cu cît mai mult posibil dragoste pentru cît mai puțin posibil ființă*... subînțelegîndu-se că pentru a iubi trebuie să te resemnezi, oricum, să fii! Așadar se recomandă (în lipsă de ceva mai bun): cuvinte cît mai puțin posibil pentru cît mai mult posibil sens: cît mai puțin loc pierdut și cît mai puțin timp pierdut, pe cît posibil, pentru cît mai mult posibil suflet. Și totdeauna, bineînțeles, *pe cît e posibil*! *quam maxime*, *quam mimime* (ὅσον δυνατόν). Cît mai mult posibil: acest superlativ relativ este un maximum al maximalismului autorizat de către destin, ținîndu-se cont de circumstanțe și de condițiile fizice sau istorice: este suprema (relativ suprema!) resursă... Cu cît mai mult posibil, cu cea mai mică cheltuire a ființei: iată refrenul nostru.

Ceea ce implică în orice caz pudoare, umilință și sobrietate, extremă densitate spirituală și totodată oroare față de aroganță și exhibiționism. Și, la modul mai general, în limbajul scopurilor și al mijloacelor: un om care este un om, adică o ființă derizoriu definită, trebuie să cheltuiască, în ceea ce privește mijloacele, minimumul strict necesar scopului său dacă dorește în mod sincer să-și atingă scopul; nici mai mult, nici mai puțin: acesta este *răul* său *necesar*. Să cheltuiești mai puțin, zgîrcindu-te în privința mijloacelor, așa cum o fac economisitorii mărunți, ar însemna să arunci o îndoială asupra intenției reale care să-și atingă scopul, ar însemna să confunzi prostește bunăvoința pasională a scopului cu tezaurizarea maniacilor și a colecționarilor care, bucuroși să trăiască de azi pe

mîine în mediocritatea lor, sfîrşesc prin a uita scopul ale cărui mijloace sînt mijloacele; hipnotizaţi de frica „spezelor", ei nu se mai gîndesc la latura serioasă a proiectului lor, cu alte cuvinte la funcţia de mediere. Dar, să cheltuieşti prea mult aruncînd mijloacele pe fereastră pentru a-i epata pe trecători, irosind la infinit resurse în chip necesar finite, treind precum omul ostentativ, în lux şi îngîmfare, ar fi o falsă generozitate şi o altă formă, deosebit de insidioasă, a relei credinţe. Există, aşadar, două forme inverse de rea voinţă, două maniere machiavelice de a căuta obstacolul: o voinţă măruntă care este veleitate şi care doreşte scopul fără mijloace, şi o voinţă care visează să înăbuşe şi să facă uitat scopul sub acoperămîntul somptuos al mijloacelor; şi una şi alta doresc un scop separat de mijloacele care l-ar face posibil de îndeplinit. Ceea ce nu vrea să spună: există o înţeleaptă economie la mijlocul drumului între cei economi şi cei risipitori, aşa cum ne-o sugerează Aristotel; în acest caz s-ar putea concepe un bun gestionar care şi-ar pierde în mod înţelept capul şi ar delapida cu bună ştiinţă averile; buna credinţă s-ar afla la mijlocul drumului faţă de cele două forme inverse ale celei rele; ipocrizia sordidă a avarilor şi excesul supraabundent şi redundant al bluffeurilor. Frumoasă simetrie! Cel care înfloreşte în satisfacţia de a cumula dintr-o dată toate avantajele este fără îndoială cel mai machiavelic dintre toţi... Şi atunci, cărui sfînt să i te închini, sau de la ce credinţă să te revendici? Buna credinţă orfană, abandonată la marginea drumului, se simte copleşită de disperare. Or, n-ai de ce dispera! Oricît de puţin ai renunţa să măsori la milimetru drumul cel mai scurt sau să verifici echidistanţa celor două ipocrizii inverse, aflate de cele două părţi ale lui zero, adică ale inocenţei diafane, oricît de puţin ai renunţa să cîntăreşti la miligram greutatea motivelor invers egoiste, inocenţa bunei credinţe regăseşte în mod spontan, în mod infailibil *via recta* a drumului celui mai scurt. Ca bunăvoinţa pe care Leibniz o numeşte „consecvenţă": această voinţă, departe de a voi în principiu şi în mod platonic, vrea scopul laolaltă cu mijloacele care l-ar face posibil, vrea îmbinate scopul şi mijloacele, îl vrea pe unul împreună cu celelalte, printr-o singură voinţă indivizibilă şi organică; această voinţă pasionată este singura voinţă integral bună, şi ea nu mai poate fi distinsă de iubire. Căci inspiraţia îndrăgostită este o sfătuitoare pe cît de elocventă, tot pe atît de persuasivă; în orice caz ea ştie ce are de făcut şi nu are nevoie de cîntare de precizie pentru a se asigura.

Capitolul III

Răul cel mai mic şi tragicul contradicţiei

1. Elanul şi trambulina. Saltul. Efectul reliefului. Pozitivitatea negaţiei.

Pînă aici raportul invers dintre fiinţă şi iubire ne apare ca o complicaţie relativ simplă; o complicaţie fără exponent. Oamenii sînt perfect adaptaţi acestei complicaţii. Ceea ce dovedeşte lucrul acesta este, în dimensiune verticală, paradoxul cel mai obişnuit al experienţei cotidiene şi al mecanicii: să cobori în mod provizoriu pentru a urca din nou, să cazi pentru a te ridica mai sus, mai repede, într-un zbor mai energic. Aceasta este legea contragreutăţii care seamănă cu o levitaţie şi nu este, totuşi, cîtuşi de puţin un miracol. Fiinţa-iubitoare pare să salte pe trambulina antitezei, sau mai exact, potrivit spuselor Diotimei*, îşi ia un sprijin în cursul ascensiunii, pe treptele inferioare (ἐπαναβασμοί), pe care cea de a şasea carte din *Republica* le denumeşte „ipoteze" (ὑποθέσεις), pentru ca mai apoi, din treaptă în treaptă sau din ipoteză în ipoteză, să se ridice pînă la principiul anipotetic al tuturor lucrurilor (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου). Chiar din acest motiv, cuvîntul cheie al dialecticii lui Platon este ὁρμή, *elanul.* Căderea liberă nu are, desigur, nici elan, nici intenţionalitate; dar inginerul este capabil s-o recupereze,

* *Banchetul*, 211 c; *Republica* VI, 511 b.

s-o devieze în mod artificial spre înălțime, utilizînd viclenițile mașinării și ale dispozitivelor tehnice; trambulina, pîrghia, efectul basculei sînt instrumentele cele mai simple ale acestei ingeniozități. Ἐπιβάσεις καὶ ὁρμαί!, ca la sfîrșitul celei de a șasea cărți din *Republica* lui Platon sau ἐπίβαθρα, ca în tratul despre Frumos al lui Plotin*. Atunci cînd e vorba de zborul dialectic, mișcarea spre profunzime conferă un impuls mai energic și un resort mai puternic elanului către înălțimi: cele două mișcări, *în ciuda faptului* că sînt de sens contrar sau, mai degrabă: *tocmai pentru că* sînt de sens contrar! formează o singură noțiune amfibolică și răspund aceleiași intenționalități. Paradoxul cel mai puțin uimitor se exprimă aici în forma sa cea mai contrariantă! Într-un fel, mișcarea ascensională era potențial implicată în mișcarea inversă care, în mod paradoxal, ne invită să găsim un sprijin pe o treaptă și să exercităm o presiune pe nivelul inferior... Și totuși, mișcarea înspre în jos nu este nici virtual conținută, nici analitic inclusă în mișcarea ascensională de vreme ce, măcar în aparență, ea o dezminte, o contrariază și chiar o contrazice; și nici nu o confirmă, pentru că, cel puțin în aparență, o infirmă; propriu-zis nici măcar nu o compensează, nici nu se deduce din forța sa ascensională. Reculul și greutatea erau condițiile paradoxale ale elanului pe care ele par să-l dezmintă, dar elanul, pentru a se avînta și înălța, pentru a se smulge din inerție și din cădere, mai mare nevoie de un supliment de forță. Dinamismul și elasticitatea elanului se citesc în ciuda a tot și toate, și încă printr-o lectură aproape imediată, care abia dacă este o interpretare, în chiar aparența însăși. Elanul pe punctul de a se lansa, elanul gata de săritură, elanul adunat chiar în sine, cu respirația reținută, cu inima bătînd, elanul concentrat într-un soi de reculegere golită de orice conținut și tensionat înspre un viitor iminent, golit de orice prezent, mai aderă el oare la materie și la mușchi, sau și-a și luat zborul? Un lucru e cert: el nu mai e legat de om decît printr-un fir, dar, în ciuda acestui fir plăpînd, el este solid ancorat în imanență; el își înfige rădăcinile în cea mai mare adîncime a naturalității noastre; invizibil, el se ascunde în miezul acestei materii care îl poartă și îl propulsează. Elanul este indisociabil de materia în care se naște: materia îl reține, îl îngreunează și îi pune piedici, dar, în același timp și *tocmai prin aceasta*, ea îi servește drept punct de sprijin sau de temei care prin contrast să-l

* *Enneade*, I, 6, 1.

pună în valoare. Aşadar, corpul este în acelaşi timp necazul elanului şi temelia încrederii sale. Ni se va permite poate să numim acest amestec de grijă şi de încredere Seriozitatea.

Saltul, efectul reliefului, pozivitatea negaţiei – toate nu sînt decît metafore sau feluri de a vorbi: metaforele şi felul de a vorbi sînt cele care transpun într-un alt limbaj problema morală a răului celui mai mic. Mingea care sare de la pămînt şi recade imediat pare să spună nu greutăţii, dar acest refuz nu are nici o intenţionalitate în afară de, indirect, aceea a jucătorului care vrea să-şi cîştige partida; şi, în primul rînd, refuzul acesta n-a durat mai mult de o clipă; acest refuz fără consecinţe şi fără răsunet este în totalitate contrariul unui miracol; săritura aceasta nu este întru nimic supranaturală. Pe de altă parte, luîndu-şi elanul pe trambulină, campionul nu vede dincolo de reuşita sa punctiformă: lui îi ajunge o victorie instantanee, îi ajunge să bată un record fără viitor. Saltul e în întregime elan, dar îi lipseşte perenitatea! Şi invers: efectul reliefului, ca de pildă o scenă dăltuită în piatră, pare să eternizeze sau să perenizeze un contrast, dar la prima vedere, nu dispune de vreun elan. Contragreutatea care determină întreaga elasticitate a elanului este în mod cert comparabilă cu efectul reliefului. Dar numai comparabilă! Căci efectul reliefului este tocmai un *efect*, în speţă un efect „stereoscopic", un contrast optic imobilizat în spaţiu, care se accentuează datorită clar-obscurului şi în antiteza razelor de lumină şi a umbrelor; chiar opoziţia maniheică a Binelui şi Răului, a luminii şi a tenebrelor, încă mai este o opoziţie statică; periodicitatea acestor vicisitudini ca şi alternanţa regulată a zilei şi a nopţii se transformă în cele din urmă într-un faţă-n faţă – un faţă-n faţă în care două principii simetrice şi dinainte date sînt confruntate unul cu altul. Nu este oare această alternativă o categorie estetică mai degrabă decît o opţiune morală? Dar în primul rînd, prin ceea ce uneori are el senzaţional, efectul reliefului este esenţialmente un spectacol, un spectacol exemplar şi deseori normativ, un spectacol pentru spectatori uimiţi sau fermecaţi. Simpla prezenţă a unui al treilea, intruziunea indiscretă a unui martor şi a fortiori privirea spectatorilor, înarmată cu binoclu, condamnă inocenţa la surghiun. Inocenţa este trimisă în exil. Sau, mai bine zis, inocenţa, surghiunită pe loc, începe chiar ea să pozeze pentru galerie; pornind de la efect totul devine teatru

şi regie; totul este falsificat; exhibiţia degenerează în ostentaţie şi în falsificare. Spectatorii aplaudă spectacolul atemporal al maniheismului!

Negarea este ea însăşi, în felul ei, un efect al reliefului, în virtutea funcţiei pedagogice şi deseori chiar polemice care îi este atribuită: de exemplu, ea îndreaptă o eroare... În schimb elanul este atunci atît de scurt, atît de condensat, atît de imediat, încît de-abia poate fi simţit. Nu este un hazard faptul că dialectica negării a fost scoasă în evidenţă de către Bergson în *Evoluţia creatoare*. Tratînd aceste probleme în afara oricărui dogmatism sistematic, Bergson elucidează în două rînduri raportul paradoxal, ambiguu şi chiar contradictoriu dintre „energia spirituală" şi materie: în legătură cu elanul vital şi plecînd de la organul văzului. Elanul vital, săltînd pe trambulina materiei, face să ţîşnească în toate direcţiile mănunchiul speciilor divergente, şi transcende disjuncţia lui Unu şi a pluralului. „Marşul către viziune", canalizat de către nervul optic şi prin organul vizual în general, este în acelaşi timp limitat şi devenit posibil: un cîmp, o distanţă, tot atîtea determinări care, la urma urmei, sînt nişte negaţii, şi în absenţa cărora, în mod paradoxal, vederea n-ar mai fi clarvăzătoare; inspirîndu-ne de la Bergson şi din intuiţiile sale derutante dăm noi un sens non-sensului de organ-obstacol. Ce se întîmplă acum cu negaţia? Bergson ne explică faptul că negaţia este „o judecată asupra unei judecăţi" sau, cum preferăm noi să spunem, o judecată cu exponent, o judecată la puterea a doua. În negaţii este subînţeleasă o propoziţie în mod absurd afirmativă, dar ea este respinsă pe loc: era o aluzie, cel mult o insinuare; totuşi forma indirectă a acestei afirmaţii negative, care se află în relaţie cu limbajul pudorii, proiectează asupra adevărului o lumină mai puternică, o iluminare mai contrastantă. Nu este oare umbra negaţiei ea însăşi un efect al reliefului? În felul acesta devin refuzurile noastre indirect revelatoare cu privire la opţiunile noastre. Totuşi, aşa cum arătam trecînd de la negaţie la refuzul moral, acel *nu* al refuzului are o încărcătură pasională mai mare, o „pozitivitate negativă" mai intensă decît *să nu*-ul pur formal şi logic al negării, căci aceasta din urmă neagă fără să refuze; negarea spune *ca să nu*, pe cînd monosilaba refuzului respinge şi scuipă, şi cu asta basta; în mod absolut şi fără restricţii, fără să să specific nici răgazul, nici gradul, nici acel *în-măsura-în-care* (*quatenus*). Dacă refuzul este deseori atît de agresiv încît ajunge să se confunde cu un act de beligerenţă, dacă refuzul este o luare

de poziţie dramatică şi militantă, uneori un eveniment istoric care chiar s-a înfăptuit, negaţia în schimb, chiar dacă tacit polemică, îşi păstrează totdeauna un caracter speculativ, platonic şi cumva noţional. Orice negaţie este în maniera ei şi în mod indirect un soi de vagă determinare, o determinare pe cale de a se naşte; o determinare deschisă; o determinare indeterminată. Şi numai la limita tuturor negărilor, în consecinţă – la infinit, tot astfel precum în teologia negativă, determinarea echivocă asaltată de către refuzuri univoce devine univocă... aproape univocă!

Elanul care ne ridică peste noi înşine, înspre uitarea de noi înşine, înspre abnegaţie, înspre altruism şi înspre iubire, se sprijină obligatoriu pe propria fiinţă, pentru a o transcende. Acesta este primul grad, sau mai bine zis exponentul complicaţiei; sau mai exact: aceasta este complicaţia la puterea a doua, anume aceea care, ca şi o judecată asupra unei judecăţi, este complicaţia simplicităţii. În acest caz negativitatea negaţiei nu este un simplu talmeş-balmeş gramatical, nu e zumzăitul unei retorici stînjenitoare care să ia locul sensului, aşa precum locuţiunile preţioaselor; în acest caz corpul meu se află la originea unei drame! Corpul trăgînd la cîntar cu egoismul, cu lăcomia, cu instinctele lui, nu este o povară de care să te poţi dispensa, nici ocazia unei corvezi trîndave pe care dragostea şi-ar fi luat-o de bună voie în cîrcă, atunci cînd s-ar fi putut cruţa. Dacă pentru fiinţa iubitoare naturalitatea ar constitui acea supraîncărcătură gratuită şi în fond extravitală, ascetismul, care ne debarasează de ea, ar fi o întreprindere expeditivă, puţin frivolă şi foarte amuzantă. *Cum să te debarasezi* de ea? Acest cuvînt dispreţuitor, ἀπαλλάττεσθαι, revine foarte des în *Phaidon*. Cum să eliberezi pasărea morală pentru ca ea să-şi ia zborul spre înălţimi ca vîntul? Sau, folosind alte imagini: ar fi de ajuns să arunci peste bord tot bagajul, cu tot cea ce conţine el, senzualitate, lăcomie, amor-propriu, vanitate, fără să inventariezi şi nici să triezi ceva; n-ai mai pierde nici timpul să-l deschizi, nu ţi-ai mai da nici osteneala să-i dezlegi sforile... Frumoasă uşurare! Adio griji! Călătorul fără bagaje, despovărat nu numai de avutul său dar chiar şi de fiinţa sa, ar fi într-adevăr imponderabil şi aerian, uşor precum dragostea. Or, această ablaţiune a întregii fiinţe doare! Dar este oare chiar o ablaţiune? Ablaţiunea este totdeauna pozitivă: ea amputează ceva şi lasă restul. Cel care este în mod *indivizibil* suflet şi corp, şi care este privat nu doar de avutul său şi de proprietăţile sale, ci e mutilat chiar în carnea sa, acela

suferă și sîngerează; or, ființei-iubitoare care este *în mod indivizibil* ființă și dragoste, și care nu e amputată numai în carnea ei ci este privată într-un fel de neînțeles de ființa ei totală... oare cu ce nume i-am putea noi denumi suferința? Această himeră se numește angelism; am putea-o însă la fel de bine numi extremism sau purism. Or, himera nu pretinde să fie luată în serios. În această lume a relativității, a medianității, a intermediarității, în care sînt reunite toate condițiile de viață pentru ființa vie așa ca noi, greutatea inertă și oarbă poate în același timp să slujească drept lest: e aceeași greutate, dar ea dă elanul necesar pentru a ne permite urcușul. Să arătăm cum se aplică acest paradox ambiguității morale. Egoul egoismului este bolovanul pe care altruismul trebuie să-l ridice; ființa ființei-iubitoare este povara grea pe care iubirea trebuie s-o care după ea și care grevează asupra elanului necesar „levitației" sale. Dar asta este o manieră cît se poate de simplă, ba chiar simplistă de a te exprima. Dacă n-ar exista bolovan, n-ar mai fi, în general, nici altruism, și dacă n-ar exista munte de neclintit pe care să trebuiască să-l ridici, n-ar mai fi credința; și dacă n-ar fi povară care să atîrne greu, n-ar mai fi deloc dragoste. Fără această povară care ne face să gemem de oboseală și să plîngem de descurajare, iubirea și speranța ar fi părăsit de multă vreme văile existenței terestre. Chiar Kant spunea: în vidul clopotului pneumatic pasărea cade ca lovită de trăsnet... Și, tot astfel: dacă lumea e goală de orice atmosferă, de orice obstacol care trebuie să fie biruit, de orice problemă care trebuie rezolvată, atunci iubirea devine un abur inconsistent care se dezagregă și se evaporă în spațiu. Fragilă ca o pasăre, ba chiar infinit mai mult, dragostea n-ar trăi fără presiunea obstacolelor care o împiedică să respire și să iubească. Organul-obstacol, iată-l!

2. Unul după altul. Medierea. Durerea.

Saltul și elanul, efectul de relief, pozitivitatea negației... Ce-ar fi de spus? Dacă analizele noastre și-ar propune drept rezultat aplicarea unor concepte de tipul medierii sau al răului celui mai mic problemei morale, cu siguranță că am fi trecut pe lîngă această problemă. Nimic din ceea ce este conceptual sau dialectic nu privește și nici nu domolește neliniștea morală. Puterile sintezei reconciliatoare și cicatrizante rămîn fără efect

în cazul sfîşierii morale. Naturalitatea sau, cum se spunea pe vremea controversei „iubirii pure", concupiscenţa, ne depărtează de altruism, iar în acelaşi timp, în anumite privinţe, ele îl condiţionează, uneori chiar exaltă iubirea dezinteresată. Puţin importă! În medierea discursivă există principiul temporalităţii care pune totul la punct. Contrariile refuză să coexiste, ele nici gîndite împreună nu pot fi: ca nişte soţi incompatibili, ele se bat între ele pînă cînd unul l-a anihilat pe celălalt. Dar ele se pot şi succeda! Întîi una, pe urmă cealaltă; sau; cînd una, cînd cealaltă... Omul este perfect adaptat acestui regim. E viclenia timpului! Alternanţa, ca şi temporalitatea rectilinie, permite la fel de bine evitarea blocării şi imobilizarea totală, diluînd contradicţia. Totul este o chestiune de moment: senzualitatea ne trage la un moment dat în jos, iubirea ne smulge din această apăsare într-un alt moment dat... Nu vorbeam chiar noi de *portiţe de scăpare*? Cît priveşte elasticitatea sau detenta instantanee a iubirii, ea îşi datorează energia explozivă acestor două forţe irezistibile care se întîlnesc şi se resping în acelaşi timp: firea eului trage în jos, iubirea nerăbdătoare să-şi ia zborul, proiectată pe trambulina ei, catapultată chiar de către rezistenţa instinctului, ne atrage către un altul. Timpul nu numai că rezolvă contradicţia, ci este chiar soluţia continuată. Să întorci contradicţia dilemei insolubile, după care să iei tangenta succesiunii şi, în felul acesta, să scapi din fundătură – toate acestea sînt în primul rînd viclenii de război, iar aceste viclenii anunţă mai de grabă inteligenţa piezişă şi ingenioasă decît curajul frontal al sacrificiului şi al morţii. Destinîndu-şi aforismele pentru uzul curtezanilor şi al diplomaţilor, Gracián ar fi putut scrie un manual al evadării... dacă evadarea n-ar pretinde ea însăşi, la fel, dacă nu chiar mai mult, curajul de a lua lucrurile în piept, decît arta de a fenta. Oricum ar fi, răbdarea, prudenţa, precauţia sînt virtuţile pe care iezuitul subtil le recomandă cel mai des curteanului şi chiar militarului: răbdarea în primul rînd, pentru că ea este arta de a aştepta cu bună ştiinţă şi într-un singur cuvînt, *temporizarea* care foloseşte cel mai bine maşina timpului. Legea de aramă a destinului ne-a acordat favoarea răgazului, *mora*. Cel care se foloseşte de răgaz, care se cufundă în răgaz, a şi ieşit din impas: el va apuca poate sfîrşitul iernii. Fie-ne îngăduit să citãm admirabila maximă 55 din *Oracolul manual*: „Pentru ca să ajungi în centrul prilejului trebuie să străbaţi arena vastă a timpului. O temporizare rezonabilă pîrguieşte secretele şi opţiu-

nile. Cîrja timpului face mai multă treabă decît bîta de fier a lui Hercule. Chiar Dumnezeu, atunci cînd ne pedepseşte, nu se serveşte de baston, ci de sezon... Chiar şi norocul recompensează cu dobînda pe cei care au răbdare să aştepte.". Benito Pelegrin, care ne propune o nouă clasificare a Aforismelor*, nu greşeşte atunci cînd începe cu tema „scopului şi a mijloacelor" şi grupează după aceea, la locul potrivit, maximele privitoare la problematica adaptării şi a oportunităţii. Este adevărat că în această lume ataxică şi dezlînată care este lumea beligeranţei universale, oamenii nu pot ajunge dintr-o singură mişcare la armonia ideală: totuşi, în ciuda conflictelor şi a sfîşierilor, în ciuda antitezei, bilanţul medierii se dovedeşte, în ansamblul său, pozitiv. În total, medierea duce măcar undeva. Medierea nu este o temporalitate amorfă şi nevertebrată care să meargă în derivă: dimpotrivă, ea este în mod expres reglată, articulată, ba chiar structurată în vederea unui anumit scop. Prin aceasta ea se deosebeşte de acea temporalitate nudă care nu duce nicăieri, decît poate la moarte, pînă la sfîrşitul vremilor sau la marasmul medieval. După felul în care e privită medierea, sub aspectul ei exoteric sau în sensul ei ezoteric – altfel spus: potrivit felului în care priveşti obstacolele acumulate şi timpul pierdut, sau felul în care priveşti sensul general al medierii – te simţi mînat spre pesimism sau încurajat să urmezi calea optimismului. *Baricadele baricadează strada şi croiesc o cale*, se putea citi în 1968 pe zidurile din Cartierul Latin; această cale nu este, evident, o autostradă dreaptă care să lege un punct de altul... Iar în altă parte, pe un afiş cu semnătura lui Cremonini, în care poţi distinge o amestecătură confuză de fierărie, bucăţi de pavaj, automobile răsturnate şi dărîmături adunate, se lăfăie cuvintele insolite: „Împotriva sensurilor interzise: străzile posibilului.". Acest haos de nedepăşit este poate o făgăduinţă şi o speranţă; acest pesimism este, în ultimă analiză, optimist. Chiar numai în cuvîntul mediere este subînţeleasă o liniştitoare finalitate: mijloacele sînt o aluzie la final şi ele nu sînt mijloace decît în raport cu acesta din urmă; ele cheamă ţelul, îl arată cu degetul; ca şi săgeţile indicatoare, ele indică direcţia cea bună, direcţia *înspre*. Nu este prin urmare nici un motiv să te minunezi dacă pelerinul medierii se angajează cu pas alert, cu antren, cu voie bună şi conştiinţa împăcată, pe acest drum stîncos unde se poticneşte la tot pasul. Ceva de făcut, un efort determinat de săvîrşit, un

* *Manuel de poche*... (*Oráculo manual*), Éditions libres Hallier, p. 73, 130, 140.

itinerar determinat de parcurs: condiţiile vocaţiei şi ale conştiinţei împăcate sînt aici întrunite. Binecuvîntarea de ultimă instanţă – care totuşi încă nu există – se propagă prin retroacţiune asupra a tot ce o precede şi o pregăteşte. Bergson ar denumi poate această propagare mersul retrograd al sensului. Scopul scuză mijloacele... Dar, la rîndul lor, mijloacele erau deja normative: ele pregătesc finalul şi îl anticipează. Şi la modul mai general: în ordinea relativului chiar „răul cel mai mic" mai este încă optimist... Relativ optimist! Nu este prin urmare o întîmplare dacă *Teodiceea* lui Leibniz foloseşte conceptul în felul acesta. Răul fiinţării este un rău, dar (şi accentul cade aici pe adjectiv) este *cel mai mic*; ţinînd cont de circumstanţe şi de incompatibile sau de incomposibile, cel mai redus cu putinţă; exact în sensul în care linia frîntă într-un mediu dat (un mediu răsfrîngător) continuă totuşi să fie calea relativ cea mai scurtă, linia cea mai scurtă posibil; refracţia luminii demonstrează în felul acesta că soluţiile economiei divine sînt relativ cele mai bune. În absenţa excelenţei sau a perfecţiunii, „răul cel mic" ne sugerează la modul negativ, indirect, aproape timid – şi era să spun: pudic – tot ceea ce poate fi sperat mai bun. Şi tot astfel: succesiunea temporală nu poate face contradicţia să fie nulă şi neavenită dar, *cel puţin* (din nou şi permanent relativitatea concesivă a răului celui mai mic), ea îi conferă viabilitate şi fluiditate, o „lasă să treacă"; ea amînă criza, respingerea, deflagraţia. În multe împrejurări timpul este răul cel mai mic... dacă excelenţa, sau cel puţin exemplaritatea, poate fi asociată cu modestia unui cel mai mic rău care a renunţat la orice pretenţie. Timpul exprimă adaptarea noastră la lumea aceasta de mizerie. Interjecţia resemnării *vai*! cedează locul, în inima omului, unui *în pofida* concesiv, în care resemnarea a devenit consolare.

Trebuie să recunoaştem totuşi că pelerinul aventurii morale nu înaintează în lumină ci merge prin noapte fără să ştie unde se duce, e permanent pe punctul de a cădea pradă disperării, de a renunţa, de a abandona... „Aventura" morală nu este un sport, şi nici măcar o aventură, fie ea chiar una periculoasă! Ar fi prea uşor! Ar fi un amuzament! Aventurierul acestei aventuri nu este un alpinist care să măsoare cu mîndrie drumul parcurs şi, o dată atinsă culmea, el nu este nici acel camarad voios care cîntă pe drum... Neliniştea morală este o neliniște amară; ea nu-şi întoarce niciodată privirile pentru a contempla panorama propriilor ei perfor-

manțe; ea nu stă să asculte poveștile mirifice despre munca sanctificatoare: ea rămîne însingurată și orfană în efortul ei fără remisiune și fără recompensă.

Trebuie oare să credem că durerea, în cazul în care vine să fortifice efortul medierii, va face inocența noastră să fie și mai inocentă? Durerea este în general inocența obligatorie. Un om care suferă în mod sincer în carnea și în sufletul său, de regulă nu se gîndește cîtuși de puțin la marea sa reprezentație teatrală cotidiană și uită, cel puțin pentru moment, să pozeze pentru galeria admiratorilor săi. Asta înseamnă că durerea care te face să suferi în mod real, dacă e un rău necesar, este de ordinul unei necesități mai puțin convingătoare decît orice altă formă a răului celui mai mic sau a medierii. În cazul ei te resemnezi mai greu. Sau nu i te adaptezi niciodată pe deplin. Să însemne lucrul acesta că durerea trebuie în chip necesar să fie infernul? Că nu există suferință sinceră în afara blestemului disperării? În general, pentru omul pradă chinurilor suferinței nimic nu e mai grabnic decît să-și constuiască un viitor oricît de umil, o finalitate, o mică rațiune, oricît de vagă de a spera, o incredibilă teleologie și un sentiment de siguranță. Durerea recuperată, privită din zbor în marile sinopse ale dialecticianului, devine *încercare*. Așa cum o știe oricine, asceticul lui *Gorgias* recomanda acea *ardere-tăiere*, καίειν–τέμνειν, cu alte cuvinte cauterizarea filosofică și bisturiul filosofic. Durerea chirurgicală este o durere ascuțită și înjunghietoare, de vreme ce arde și rănește; instrumentele ei nu sînt însă instrumente de tortură: ca și săgețile iubirii, despre care vorbește Sfîntul Ioan al Crucii, care fac să țîșnească sîngele, ea are în oarecare măsură puteri purificatoare și mîntuitoare. Această ambivalență poate fi recunoscută în relatările privind moartea lui Socrate. Cucuta pe care călăul o aduce înțeleptului nu este o băutură dulce, dar, în felul ei, otrava respectivă este un medicament; poțiunea amară mai este și remediu: ea va sluji la desfacerea legăturilor dintre suflet și trup și, în felul acesta, la vindecarea maladiei originare care este simbioza psihosomatică. Desigur, durerea este un eveniment trăit și ireductibil care se adaugă medierii și care în această privință este de esență irațională. Totuși, însăși durerea este recuperabilă cu titlul de încercare sau de *moment*, cu alte cuvinte ca o verigă într-o înlănțuire necesară și benefică, într-un cuvînt ca rău necesar. Din ziua în care ai devenit conștient de această recuperabilitate, nu mai e prea greu să te

resemnezi, „să-ţi găseşti o raţiune". Acest prezent al durerii, care pare etern şi absolut, nu va mai avea decît un timp: la lumina supraconştiinţei durerea nu mai este decît un episod şi un mic ocol suplimentar pe drumul medierii; durerea face parte din procesul general denumit vindecare. Infernul este locul de neconceput al suferinţei eterne, al suferinţei infinite, monstruoase, care, din punct de vedere etic, este nedreaptă şi nemeritată, care este, prin urmare, dincolo de orice pedeapsă şi care-i loveşte pe cei damnaţi; şi anume purgatoriul este tărîmul în care tradiţia a localizat stagiul provizoriu nu pentru cei damnaţi, ci pentru cei condamnaţi, condamnaţi la durerea temporară a pedepsei. Ea, această mică suferinţă, dozată şi modulată, ne spune: aşteptaţi şi acceptaţi-vă răul cu răbdare, de vreme ce nimic nu e definitiv pierdut. Sinteza mediatoare, durerea mediatoare, răgazul îşi păstrează în sfîrşit aici toate virtuţile cicatrizante şi terapeutice. În lumea acţiunii, acel *niciodată* este un nonsens: căci, întrerupînd continuitatea şi înlănţuirea cauzelor şi a afectelor, el ar ajunge într-un vid absurd.

Filosofia apofatică a paradoxului moral nu termină niciodată cu negările ei. Medierea. spuneam noi, nu e întru nimic paradoxologică: funcţia cvasiraţională a temporalităţii mediatoare este exact aceea de a separa între ele contrariile; contrariile transformate în momente succesive în scurgerea devenirii se leagă unul de altul în loc să se sfîşie; ele vor compărea unul după altul, fiecare la timpul său şi la ceasul său, şi aceasta este soluţia cea mai eficienţă, mai ingenioasă, mai pacifică. Antagonismul este eludat! De vreme ce *homo duplex* este în mod hotărît dublu şi, într-un anumit fel o amfibie, el se va putea consacra alternativ trupului sau îngrijirii sufletului său. Alternanţa este într-adevăr un regim: regularitatea ritmului, echitate şi simplicitate a periodicităţii, totul îi uşurează omului adaptarea la această vicisitudine exemplară. Fericit omul conştiinţei împăcate! El îşi consacră toate zilele de lucru treburilor unui egoism bine înţeles, iar duminicile şi sărbătorile – acţiunilor pioase şi cerşetorilor; ea, această conştiinţă împăcată, guvernează un timp armonios şi organizat, în care două orare succesive sînt rezervate: unul, exerciţiilor corpului, celălalt, milei. Mijloacele pot să dezmintă temporar scopul, să-i suspende venirea, să-i dea o vacanţă: din moment ce e vorba de o succesiune discursivă, contradicţia e dezamorsată; coliziunea a devenit inofensivă. Vom avea conştiinţa liniştită. Dar, mai întîi ne putem

întreba dacă o conştiinţă liniştită şi care a evacuat din ea orice angoasă, orice neliniște morală nu este cumva, dimpotrivă, putredă prin complezenţă... Pe de altă parte, iubirea pentru altul nu admite, în principiu, nici o împărţeală. Să ne amintim ce s-a spus în privinţa totalitarismului, extremismului, maximalismului exigenţei morale; ideea de a-şi rezerva sub pretextul egalităţii, sieşi şi numai sieşi, jumătate din munca şi din timpul şi din exerciţiile ascetice pretins necesare aureolării morale a speciei umane este prin ea însăşi derizorie. Dar ce spune eu? – simpla veleitate de a deturna în favoarea mîntuirii mele şi a sufletului meu nemuritor o clipă infinitezimală din zelul meu moral este o escrocherie dublată de o intolerabilă ipocrizie. Abnegaţia respinge aceste amenajări temporale; ea nu suportă sordidul unei prea ingenioase economii; ea nu vrea să succeadă în cadrul aceleiaşi „grile" trezirii musculare şi sfertului de oră dietetic; ea vrea să ocupe întregul spaţiu; ea doreşte totalitatea timpului nostru şi a vieţii noastre... Superlativitatea intolerantă, acel *nec plus ultra*, iată care îi este crezul şi legea! Cuvintele lui Platon şi ale Scripturii, atît de des comentate, ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου, ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος*, revin de la sine sub pana noastră; fie că e vorba de putere, de intelect sau de iubire, un singur cuvînt, un cuvînt obsedant revine fără răgaz ca un refren în aceste predici: cuvîntul ὅλον. Din toate puterile tale, cu toată înţelegerea ta, din toată inima ta. Şi chiar, ceea ce este cel mai surprinzător, cu tot cugetul tău, ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου** – de parcă ar fi important ca şi cugetul celuilalt, şi gingaşa solicitudine pentru celălalt să reapară neobosit în cele mai mărunte meandre ale raţionamentului şi ale medierii, ca şi cum ar trebui ca aceeaşi grijă fidelă să fie prezentă în întreg acel du-te-vino al gîndirii discursive şi dialectice. Într-un cuvînt, care spune totul: *din tot sufletul tău*! Totul, pretutindeni şi tot timpul. Acest cuvînt depreciază dintr-o singură mişcare şi dintr-o dată orice program, mătură orice orar, subordonează dozajul şi posologia. Categoriile sînt date la rebut. *Totul sau nimic*! Cu asta este spus totul.

Descifrarea medierii, dacă e să aştepţi să-ţi vină lumina în problema morală din ea, din deturnările şi vicleniile ei, din meandrele şi fentele ei, nu poate fi decît ocazia celor mai grave neînţelegeri şi a celor mai amare

---

* *Republica* VII 518 c; *Matei*, 22, 37; *Luca*, 10, 27; *Marcu*, 12, 30-33.
** *Matei*, 22, 37.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAȘI

decepții. Nu înseamnă că iubirea, pentru a-și atinge scopul și pentru a duce la bun sfîrșit întreprinderile ei, n-ar trebui să urzească comploturi, să monteze mașinării, să combine stratageme: ideea vicleniilor dragostei și a unei iubiri mascate, a unei iubiri proteice, expertă în deghizări și travestiuri, permanent gată să urzească vreo intrigă nouă, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς* – apare încă în mitul Erosului platonician. După cum se știe, Poros este numele pe care Diotima îl dă tatălui lui Eros; iar Πόρος înseamnă *trecere* și *cale de comunicație*. De unde se poate conchide că medierea nu are secrete pentru o dragoste capabilă să se insinueze în intrigile cele mai întortocheate, să se cufunde în situațiile cele mai complexe, să pună în relație fiecare ființă cu toate celelalte. Dar o dragoste prea ingenioasă și puțin intrigantă este încă și mai străină de o iubire veritabilă, decît însăși medierea. Aceasta, întrucît amorul, fiu al lui Poros este în primul rînd o iubire posesivă și captatoare; scopul său este cucerirea unei femei, ambiția de a-i plăcea; pentru a-și atinge scopul nu dă înapoi nici în fața celor mai suspecte manevre. Seducătorul este, cum ar spune Jean Maurel, în felul lui un virtuos al escrocheriei galante și al tertipurilor de tot soiul. Strategia artificioasă a lui Eros seamănă uneori cu cea a ironiei, folosește aceleași arme: litota, ocheadele, nenumăratele varietăți ale aluziei și simulării; dragostea se preface că se îndepărtează pentru a se putea apropia mai bine, întocmai precum atletul care se dă înapoi pentru a-și lua elanul... dar și în același fel precum cel puternic vrea să pară slab! Iubirea se exprimă *a contrario*. Această fentă nu este ea oare ABC-ul paradoxologiei amoroase? Îndrăgostitul nu mimează oare indiferența? Șmecheriile constituie manevrele obișnuite și tactica trivială a cochetăriei; ele nu vorbesc limba misterioasă a iubirii: ele folosesc un limbaj ermetic relativ ușor de interpretat și, în consecință, cusut cu ață albă, de vreme ce ne trimit în mod uniform la ego și la filautie. Pentru a descifra cifrurile amorului viclean, trebuie să fii de acord cu deliciile hermenuticii și ale retoricii. O sagacitate mijlocie este suficientă pentru a netezi obstacolele provizorii situate pe lanțul dialectic. În schimb, iubirea pasionată nu e o mediere artizană, harnică și instrumentală, avînd în vedere un scop extrinsec. Iubirea aceasta nu este nici o încercare dureroasă asumată în perspectiva unei revanșe. Iubirea aceasta nu folosește un limbaj ezoteric sau alegoric,

* *Banchetul*, 203 d.

mai mult sau mai puţin transparent, pe care urmează să-l decripteze. Toate precizările care ar putea fi date cu privire la căile şi la mijloacele ei sînt nişte alibiuri pe cît de inutile tot pe atît de indiferente. Într-adevăr, straşnic vînător Eros ăsta!

3. Unul împreună cu celălalt: ambivalenţa. Din două intenţii, una.

Graţie devenirii, medierea ar fi putut cel puţin să facă inteligibil acel modus vivendi al contrariilor... diluîndu-le însă conflictul acut; amortizîndu-le coliziunea. Or, există oare vreun caz în care contrariile să fie date împreună, *uno eodemque tempore*? Este oare cazul acesta *ambivalenţa* sentimentelor? Gata cu alternanţa curtenitoare şi vicisitudinea comodă! Atingem aproape punctul cel mai critic al paradoxului. Ce se va întîmpla? Contrariile nu mai sînt date pe rînd, adică *unul după celălalt*, mai întîi unul, apoi celălalt, ci în mod simultan, *unul împreună cu celălalt*: şi nu doar în contemporaneitate sau în sincronie, precum anumite experienţe juxtapuse şi paralele, ci într-o intimă simbioză. Mai departe nu ar mai fi decît *coincidentia oppositorum*, identificarea miraculoasă a contrariilor. Complexele ce rezultă din anumite aliaje sau amestecuri sînt mai degrabă nişte curiozităţi psihologice: ele nu pun în mod necesar probleme de conştiinţă. Sentimentele încheie între ele alianţe bizare şi pacte insolite, a căror tonalitate afectivă *sui generis* variază la infinit, potrivit dominantei din cadrul amalgamului şi componentelor asociate.

Dar dualitatea, întrucîtva maniheică, a bunei şi a relei intenţii, a altruismului şi a egoismului, determină în acest plural puţin estetic un soi de reclasificare sumară şi o simplificare acută. În acest sens: ura din dragoste nu este ură, nici măcar amestec de dragoste şi ură: ura din dragoste este o dragoste, o varietate pasională a dragostei, o dragoste amărîtă din cauza eşecului; furia amoroasă nu e furie, ci e o altă varietate de iubire, o iubire exaltată de către decepţie şi pervertită prin refuzuri brutale. Această ambiguitate este fals ambiguă... Mai exact, ambiguitatea aceasta este profund neambiguă! Veritabila *ambi*valenţă nu este un amestec la plural şi nici un complex de sentimente: veritabila ambi-

valenţă este o ambivalenţă „în doi"; veritabila ambivalenţă este aceea a omului în acelaşi timp simplu şi dublu, *simplex-duplex*, dar sfîşiat *în două* (*ambo*), rupt între două valori incompatibile care îl trag fiecare de partea ei. Trebuie, prin urmare, să facem o distincţie foarte strictă între pluralul de nenumărat al alegerii şi duelul intenţiilor. Conştiinţa estetizantă, care este psihologică şi pluralistă, se joacă amestecînd şi combinînd la nesfîrşit culorile de pe paletă, combinînd sunetele şi nuanţele calitative ale timbrului lor în sinteza instrumentelor; amatorului în pictură şi diletantului ea le oferă ca spectacol spectrul calităţilor multicolore, altfel zis, policromia; ea alege dintr-o amuzantă şi pitorească diversitate de culori şi tonuri, aşa cum ar alege dintr-o plăcută varietate de gusturi şi parfumuri, după ce ar compara între ele specimenele expuse într-o vitrină şi eşantioanele unei colecţii oferite privirilor sale. Comparaţia plusurilor şi a minusurilor, aprecierea gradelor scalare sînt elementele acestui permanent comparativ care prezidează alegerea în cadrul empiriei cotidiene. Avînd de soluţionat problema empirică a alegerii, amatorul selectează culoarea preferată, floarea preferată, cîntecul preferat, în fiecare gen în parte – obiectul predilect.

Dar în cazul alegerii pe care noi o numim *opţiune* există în totul şi cu totul două posibilităţi, care se oferă liberului nostru arbitru, aşa ca în cuplurile contrariilor (συζυγίαι) din pitagoreism. Alegerea, potrivit lui Leibniz, magnetizată de principiul teleologic al „mai binelui", unifică întotdeauna în oarecare măsură comparativul, şi în acest caz este preferenţială; dar ea se poate de asemenea reduce la o decizie, la un pariu, dacă nu orb măcar arbitrar, atunci cînd se motivează ea însăşi prin propria sa aseităte: în acest caz omul oscilează între două cerinţe, între două soluţii sau, aşa cum spuneam, între valoarea şi contravaloarea care contrazice această valoare. Nu sînt decît două posibilităţi: nici una în plus. Nu face să le mai numeri! Şi Heracles din Prodicos nu mai are nici el nevoie să numere: nu există decît două soluţii contradictorii, binele şi răul; dacă ar mai fi fost cel puţin o a treia soluţie, Heracles n-ar mai fi fost un erou ci un amator. *Din două una*: iată marea polaritate a lui totul sau nimic, a lui da şi nu, a fiinţei şi non-fiinţei, care ne revine şi ne umple de angoasă. Abnegaţia sau idolatria propriului eu: aşa arată alegerea abruptă, vertiginoasă pe care trebuie să ne-o asumăm şi pe care o denumim opţiune; în negru sau alb; astfel arată efectul de relief auster,

limpede, simplist, la care se vor reduce amuzamentele policromiei şi ale polimorfismului; amestecătura de culori nu mai există, există numai antiteza fără termen mediu: aceste două composibilităţi sînt în fond două direcţii care-şi întorc una alteia spatele; ὁδὸς ἄνω, ὁδὸς κάτω: calea este una şi aceeaşi, spune Heraclit; dar pe această cale unică o poţi lua într-un sens sau în sens invers, spre amonte, sau spre aval; să urci sau să cobori. Chiar dacă vorbele „în faţă" şi „înapoi" sînt mai degrabă metafore spaţiale decît experienţe temporale, ele au totuşi o semnificaţie intenţională şi calitativă. În cele două opţiuni inverse se opun, de fapt, două intenţionalităţi. Din două lucruri, unul singur? Dar în primul rînd şi mai presus de toate: *din două intenţii, una*! Căci alternativa intenţiilor este cea care explică şi inspiră alternativa opţiunilor. Opţiunea în opţiune, singura care importă, singura decisivă, căci ea singură decide totul în cel mai lăuntric for interior, este intenţia. Intenţia de a te duce undeva şi mişcarea pe cale de a se naşte, în sus sau în jos, la dreapta sau la stînga, în faţă sau în spate; intenţionalitatea indică *sensul*: sensul ca semnificaţie, sensul ca direcţie. Dar intenţionalitatea nu este oare şi ea un soi de mişcare, o *mişcare către*?... Nu se spune oare: o mişcare bună, o mişcare proastă – şi, în primul rînd, o *primă mişcare*? Mişcarea bună şi mişcarea proastă nu pot fi amestecate şi nici nu se poate combina cu ele mai ştiu eu ce amalgam intermediar fără nume: căci intermediar nu există, nu există *tertium quid*! Apocalipsa are dreptate cînd spune: „Blestemaţi fie cei călduţi!" Aceste mişcări ale sufletului implică judecăţi de valoare; şi, pe de altă parte, sînt nişte zguduiri foarte tainice ale conştiinţei... Apologul lui Prodicos ni-l arată pe Heracles la răscrucea intenţiilor: se va angaja el pe cărarea stîncoasă a virtuţii, sau pe drumul plăcerilor uşoare? Două căi divergente şi două moduri de viaţă a căror bi-voinţă le va face să existe fie unul, fie altul, asumîndu-şi-l. Aşa cum bine a înţeles Bergson, alternativa intenţionalităţilor nu este o autentică bifurcaţie, de vreme ce noi o facem să fie doar post festum sau retrospectiv, cîndva la viitorul anterior, în chiar actul prin care noi îmbrăţişăm una dintre cele două opţiuni.

Orice intermediar între mişcarea bună şi mişcarea proastă fiind exclus, se trece de la una la alta (sau în mod reciproc) dintr-o singură pornire şi aproape pe nesimţite, printr-o conversiune imperceptibilă: un miligram în plus sau în minus, un milimetru la stînga sau la dreapta, o secundă mai devreme sau mai tîrziu – şi totul este pierdut (... sau

cîştigat!). Dar mai întîi, raportat la iubirea pură, raportat la candoarea şi albul imaculat al inocenţei, totul este impur! Asepsia este totală, adică sută la sută, sau ea nu este deloc... Amestecul dintre pur şi impur nu este oare din capul locului impur, impur el însuşi şi de multă vreme, dintotdeauna, impur încă de la început? Un strop de impuritate, spunea paradoxologia stoicilor despre „amestecul total", ar fi de ajuns să pîngărească întregul ocean; tot astfel, un grăunte de egoism, o singură granulă aproape microscopică, poate face ca şi cea mai regală dintre ofrande să devină dubioasă; căci generozitatea nu se fărîmiţează – ce spun eu, chiar şi un impalpabil gînd ascuns tot ar fi suficient. Şi chiar mai puţin decît atît: gîndul ascuns al unui gînd ascuns, umbra unei umbre, o fărîmă de complezenţă, o imponderabilă ipocrizie..., cea mai mică rezervă mentală care se trădează în vreun lapsus revelator – şi mişcarea bună a şi devenit o mişcare proastă, şi bunele intenţii s-au şi alterat instantaneu pînă la rădăcină: virtutea fragilă, fugitivă, de-abia atinsă de gîndul ascuns diabolic, de mirosul de putregai şi sulf, se sfrijeşte şi o coteşte pe loc întru totul şi cu totul. În lumea intenţionalităţilor această putrezire este forma pe care o ia principiul terţului eclus! – Într-un cuvînt, pentru omul moral adevărata problemă nu este pluralul nelimitat al complexelor, ci duelul abrupt al intenţionalităţilor: această disjuncţie (alternativa!) ne întreabă pe loc, personal, privindu-ne în ochi: care din două (*utrum*)? Una sau alta? Şi mai întreabă încă: *an... annon*? Nu poţi să mergi în acelaşi timp înainte şi să revii înapoi: nu e posibilă nici o sinteză între asalt şi retragerea prin fugă; limpezimea univocă a curajului nu tolerează nici un termen de mijloc, nici o scuză: ea nu lasă celui laş ca rezervă decît permisiunea de a se preschimba în statuie sau de a fi în mod ruşinos înghiţit de pămînt.

4. Unul într-altul: paradoxologia organului-obstacol. Ochiul şi vederea, după Bergson. Cu-toate-că este resortul lui pentru-că.

Şi iată acum partoxismul contradicţiei şi al nonsensului, vîrful cel mai ascuţit al paradoxului: aici contrariile nu vin *unul după altul*, potrivit unei priorităţi cronologice determinate, aşa ca în înlănţuirea din mediere,

nici nu coexistă *unul cu altul*, unul lîngă altul, aşa ca în ambivalenţă, ci sînt *unul într-altul*. Absurdul reciprocităţii lui a-fi-în nu face oare contradicţia să fie mai scandaloasă, mai inextricabilă? Plecînd de la Bergson şi de la *Evoluţia creatoare*, noi propuneam ceea ce ni se va permite să numim o *paradoxologie a organului-obstacol*: aparatul senzorial este în mod indivizibil şi organ şi obstacol, instrument şi impediment totodată. Cum trebuie înţeles organul-obstacol? Se poate spune că organul-obstacol este organ pe de o parte şi obstacol pe de altă parte sau, precum unealtă asimetrică, instrument la un capăt şi impediment la celălalt capăt al ei? Sau că acelaşi factor are ambele calităţi, dar nu în acelaşi moment – că e alternativ cînd una cînd alta, instrument în timpul zilei şi piedică, noaptea? Că organul şi obstacolul alternează potrivit alternanţei datelor pare şi impare? Sau, în sfîrşit, să spui că organul obstacol este efectiv organ şi obstacol în acelaşi timp, dar nu din acelaşi punct de vedere, nici în acelaşi sens, că este organ dintr-un anumit punct de vedere şi obstacol sub un alt oarecare raport? Nu, nimic din toate acestea! Ar însemna să vrei cu tot dinadinsul să salvezi principiul identităţii, şi să-l salvezi anume cu preţul unui truism ridicol. – Hibridul este organ şi obstacol în acelaşi timp, din acelaşi punct de vedere, pe toată întinderea sa ca şi în toate felurile de înţelegere a lui, prin urmare, independent de orice *quatenus*! De exemplu, ego-ul este fiziceşte obstacolul fundamental şi permanent care mă îndepărtează de celălalt şi în acelaşi timp, şi *chiar prin aceasta*, este condiţia fundamentală a altruismului. Slăbind tensiunea contrariilor, distinguo-urile noastre normalizează pe loc paralogismul... Fără nici o îndoială! Dar iată că sîntem din nou expediaţi spre cea mai discursivă dintre medieri! Pe toată întinderea lor, în însăşi esenţa lor, vederea şi auzul sînt în acelaşi timp împiedicate şi făcute posibile: ele sînt făcute posibile în şi prin chiar faptul împiedicării! Nu este oare culmea? O sfidare? Un soi de provocare? Şi totuşi, atunci cînd ai înţeles lucrul acesta, ai înţeles tot ceea ce, în acest caz, era de înţeles. Georg Simmel* regăsea acest inconvenient, această fericită negare, această bună îngustime, în operele de cultură, dans şi poezie, la fel de bine ca şi în viaţa organismelor; el le numea „Tragedie", pentru că această contra-

* „Der Begriff und die Tragödie der Kultur", în *Philosophische Kultur*, 1911, pp. 245-277. Apărut în acelaşi an în *Logos*-ul rusesc (Moscova, „Musaget", 1911, vol. II, p. 1-25).

dicţie este aparent o nenorocire, dar această nenorocire este la rîndul ei, *chiar prin aceasta* şi în mod *paradoxal*, condiţia oricărei feritilităţi: condiţia şi răscumpărarea, după cum vei vrea, potrivit cu versiunea pe care o preferi, optimistă sau pesimistă! Împotriva oricărei logici, acel cu-toate-că nu face decît să-l fortifice pe pentru-că; acel în-pofida, consolidînd cauzalitatea, nu este, în mod inexplicabil, decît o *raţiune în plus*. Nenorocirea este aici impedimentul provindenţial şi îngustimea binevenită, ca şi greutatea care este condiţia, o condiţie stînjenitoare, a graţiei care o depăşeşte! Dacă paradoxul este contradicţia declarată, organul-obstacol este iraţionalul devenit viabil datorită mişcării. În indiviziunea organului-obstacol coincidenţa contrariilor nu este diluată printr-o mediere, nici amortizată prin ambiguitatea unei ambivalenţe, ci este disimulată cu grijă şi făcută invizibilă. Organul nu e pur şi simplu organul, într-o manieră unilaterală şi univocă: aşa apare el, desigur, în evidenţa primară şi fizică a experienţei; unealtă de lucru, instrument de muzică, armă de luptă, organul este acel ceva datorită căruia sînt posibile acţiunea şi opera (ἔργον) şi, prin urmare, este numai pozitivitate: bilanţul organului-obstacol, dacă se face socoteala în profituri şi pierderi, apare ca „global pozitiv"! Accentul va cădea, aşadar, pe optimism. Dar, ceea ce din punct de vedere exoteric este pozitivitate se poate *deasemenea* revela ezoteric, la analiză şi pentru reflecţie, şi încă şi mai mult pentru raţionament, ca un obstacol, ca o negare şi, în mod invizibil, ca o limitare partitivă. Supranaturalismul platonician ne-a familiarizat cu răsturnarea evidenţelor: aparenţa, care, în planul fizic al empiriei, este evidenţa însăşi e eminamente controversabilă în planul metaempiriei sau al metafizicii. Şi invers, la rîndul său, obstacolul nu este în mod unilateral obstacol, simplu obstacol a cărui unică şi absurdă funcţiune ar fi să pună piedici; căci dacă ochiul împiedică vederea şi cu asta basta, atunci trebuie să conchidem: omul ar vedea mult mai bine fără propriii săi ochi! O vedere sfîntă, o vedere angelică pe care să n-o împiedice nimic, nu este o vedere deosebit de ageră, ci mai degrabă o vedere oarbă: oarbă pentru că neîmpiedicată, oarbă pentru că „adialectică". Ceea ce există fără obstacol e chiar datorită acestui lucru ceva fără organ (ἄνευ ὀργανου). *O vedere efectivă este o vedere stînjenită* sau, aşa cum o explică Bergson foarte lucid, o vedere „canalizată"*, nervul optic fiind în oarecare măsură simbolul acestei

* *L'Evolution créatrice*, ch. I, p. 94-95 (édition du Centenaire, p. 575); cap. IV.

„canalizări". Folosind limbajul lui Bergson, spuneam şi noi: canalizarea exprimă cele două lucruri în acelaşi timp: elanul vital – în speţă mersul spre vedere – şi rezistenţa care limitează acest mers ghidîndu-l, determinîndu-i direcţia şi forţa elanului. Mai exact, totul se petrece de parcă vederea şi-„ar alege" un *cîmp* şi o *distanţă* în absenţa cărora ea ar fi indeterminată, adică oarbă; totul se petrece de parcă auzul şi-ar decupa pentru sine un sector pe o scală sau într-o gamă, sector dincolo şi dincoace de care n-ar mai fi decît linişte. În toate lucrurile permisiunea limitată, combinată cu obstacole şi circumscrisă prin vetouri, este cea care face acţiunea posibilă. Cel care este toată lumea nu mai este nimeni; cel care e pretutindeni nu mai e nicăieri. Pentru a fi cineva şi undeva, trebuie să renunţi la universalitate şi la omniprezenţă. Să ne reamintim cu această ocazie: efectul reliefului, căruia negarea îi datorează energia sa, n-a trecut nebăgat în seamă nici de Bergson, nici de Schelling... Strîmtoarea este într-o anumită măsură condiţia tacită a oricărei prezenţe personale veritabile.

Ajunşi în punctul acesta, trebuie poate să conchidem provizoriu (căci orice concluzie este aici provizorie): organul-obstacol al iubirii şi al voinţei morale este la nesfîrşit aporetic şi derutant; nu se merge niciodată pînă la capăt şi pînă la vîrful fin al buneivoinţe, dar nici adîncul fin al celei rele nu e vreodată atins: aceasta din urmă este la fel de insondabilă pe cît este cealaltă de intangibilă; voinţa morală şi martorul care o judecă oscilează fără sfîrşit între cei doi poli, într-o bătaie alternativă destul de asemănătoare cu cea pe care o descriam ca fiind cea de a patra portiţă de scăpare. Să ascultăm mai atent această vibraţie, această bătaie a unei inimi indecise. Obstacolul-organ este obstacol din străfunduri pînă la culmi, aşa cum o vom verifica noi descoperind mobilurile infinitezimale ale complezenţei; şi, invers, organul-obstacol este un organ nu numai prin mijloacele pozitive pe care le foloseşte pentru a ne pune în relaţie cu lumea, dar şi indirect, prin chiar limitarea acestor mijloace: căci orice negare este determinare. Nu este de ajuns să spui că puterea voinţei morale este expulzată într-o zonă intermediară: voinţa poate ceea ce poate *în pofida* obstacolului şi, tocmai prin aceasta, *datorită lui*! Nu este oare un soi de perversitate metafizică în faptul de a exprima lucrul acesta aşa, într-un limbaj atît de violent contrar oricărui bun simţ? Acel *cu toate că* ar fi unul dintre resorturile paradoxale ale lui pentru că: mai exact, elementul concesiv şi, în consecinţă, indirect, ar fi în mai mare măsură eficient şi decisiv decît simpla cauzalitate!

5. Această bătaie a unei inimi indecise. O mediere întemniţată într-o structură.

Şi totuşi, această contradicţie îngheţată, încremenită, pietrificată, pe care noi o numim organ-obstacol, nu are caracter moral; aceste două cuvinte sudate într-unul singur nu răspund unei problematici morale. Încă şi mai mult decît medierea, organul-obstacol este sustras devenirii: medierea este orientată potrivit unui scop; cel puţin în mod fictiv, scopul succede mijloacelor; organul-obstacol în schimb nu manifestă nici o accepţiune a timpului: eşti tentat să spui că organul-obstacol este o mediere imobilizată, întemniţată într-o structură; teză şi antiteză ne sînt date împreună şi, ca atare, în întregime alese, deja dozate şi în acelaşi pachet. Subliniind contrastul dintre complexitatea minunată a ochiului şi simplicitatea miraculoasă a vederii, Bergson a găsit pentru a spune acest lucru un limbaj cît se poate de frapant, care aminteşte de anti-teleologia lui Schopenhauer*: e de ajuns ca ochiul să se deschidă, şi vederea începe să funcţioneze şi fără nici o problemă! Medierea (admiţînd că se poate folosi aici un astfel de limbaj), se adună toată în funcţionarea organului. Rezultînd dintr-o întrepătrundere indisociabială de forţe inhibatoare şi de forţe pozitive, organul-obstacol nu este numai un factor de inerţie şi un element încetinitor, el mai este şi punctul de inserţie a conştiinţei şi a vieţii în lume. Derutant şi între toate iraţional, acest aliaj! Conspiraţie imposibil de dejucat! Instrumentul şi piedica, departe de a se contrazice sau de a se paraliza între ele, cooperează în act pentru a ajunge la această structură în acelaşi timp stabilă şi instabilă dar, în orice caz, esenţialemente viabilă, pe care noi o numim fiinţa finită. Căci organul-obstacol este un monstru perfect domesticit. Regimul normal al acestei fiinţe este perfecta adaptare la statutul de „amfibie": ea nu trăieşte de două ori dintr-o dată, nici în două planuri paralele; ea nu se simte un dublu; sau, mai bine zis, ea nu simte nimic, nu-şi dă seama de nimic: în stare normală, complexul suflet-corp îşi trăieşte existenţa psihosomatic într-o experienţă simplă şi indiviză care este însuşi adevărul imediatului. Σῶμα σῆμα. Acest paradox orfic este o frumoasă metaforă întărită printr-un calambur... Dar omul „întrupat" nu se simte

---

* *L'Évolution créatrice*, p. 89 (édition du Centenaire, p. 570).

încarcerat. Un suflet ingenuu nu se simte în corpul său la închisoare. Propriu-zis, un suflet ingenuu şi sănătos nici măcar nu se simte *în* corpul său; el îşi trăieşte naiv existenţa corporală, fără să-şi pună nici o întrebare. Să te simţi prost sau strîmtorat în corsetul corpului nu este oare un simptom de nevroză? În cel mai bun caz, este o reflecţie retrospectivă, combinată cu o metaforă asupra naturii *vinculum*-ului psihosomatic. Decît poate doar dacă e pur şi simplu literatură... Acest lucru este încă şi mai adevărat despre fiinţă în general, în măsura în care faptul de a fi este perfect abstract şi insensibil; omul dublu şi simplu, *duplex-simplex*, în stare normală nu percepe în mod direct greutatea şi inerţia propriei sale fiinţe, şi nu în măsură mai mare decît percepe omul mediu apăsarea atmosferei. Se vorbeşte uneori despre greutatea fiinţei, despre dificultatea de a fi, de parcă a fi nud, *Esse nudum*, ar putea atîrna greu sau uşor, mai mult sau mai puţin greu, mai mult sau mai puţin uşor: dar a fi este verbul cel mai general, cel mai indeterminat, cel mai gol şi mai incolor dintre toate verbele, totodată şi cel mai puţin tehnic, şi tocmai prin aceasta el desemnează, dintre toate semnificaţiile, pe cea mai neutră şi elementară. Fiinţa fără calităţi reprezintă într-un anumit fel gradul zero al relaţiei şi al sentimentului. Dacă ţinem la metafore, ar fi fără îndoială preferabil să vorbim de o tara sau, şi mai bine, de o greutate fără pondere, de un blestem metaempiric şi ţinînd de soartă: această tara care, fără să aibă nimic comun cu un păcat originar, ar greva a priori fiinţa finită, nu poate fi nici îndepărtată şi nici angoasa acestor poveri nu se poate resimţi în mod concret.

6. Înţepătura aşchiei, arsura jăraticului, muşcătura remuşcării. Scrupulul.

Tara invizibilă şi insensibilă devine uneori dureroasă: este cazul în care organul-obstacol începe să scîrţîie şi să şchiopăteze ca efect al durerii sau al maladiei. Maladia este dereglarea organului-obstacol. În mod normal, vederea este lucrul cel mai simplu de pe lume: simplu ca bună ziua; e de ajuns să ridici pleoapele... şi, încă înainte să fi avut timpul să pronunţi cele două monosilabe *Fiat Lux*, lumina a şi luminat toate lucrurile din jurul nostru. Dar atunci cînd o aşchiuţă minusculă se înfige

în cornee, lucrul cel mai simplu şi mai uşor de pe lume devine cel mai dificil lucru: într-o clipită totul devine obstacol, într-o clipită exercitarea funcţiei celei mai fireşti se transformă într-o problemă; contradicţia latentă în organul-obstacol a devenit o jenă insuportabilă şi o piedică în calea vieţii. Maladia şi durerea problematizează ceea ce nu era făcut să pună probleme. Adio, adaptare! Acel *mers-de-la-sine* al existenţei vegetative nu mai merge de la sine! Continuarea fiinţării pur şi simplu nu pretindea nici un efort particular, nu era subordonată nici unei condiţii tehnice, nu implica nici un fel de grijă concretă: în schimb, dificultatea de a trăi poate pretinde un efort – şi încă ce efort! – şi implică nenumărate griji; şi, în plus, în anumite cazuri patologice, dificultatea de a respira este cauza angoasei şi a apăsării şi pretinde o intervenţie urgentă. Funcţiile unui corp sănătos se săvîrşesc în general în insensibilitatea cea mai concretă, şi Schopenahauer are fără îndoială dreptate să considere simţul a fi măsura infinitezimală a durerii. Dacă fericirea perfectă nu are istorie, cu atît mai adevărat este că fericita sănătate este prea fericită în primul rînd în condiţiile anesteziei şi analgeziei generale. Să mai facem încă un pas: după cum echilibrul fericit al organului-obstacol se află la bunul plac al unei aşchii în carne, sau al unei fărîme de jăratic în ochi, tot astfel armonia fericită a unei conştiinţe împăcate, în care plăcerile sănătoase sînt în acord cu faptele bune, aşadar tot astfel, această prea fericită consonanţă se află la bunul plac al unei disonanţe infinitezimale. Ceea ce corespunde aici înţepăturii aşchiei şi arsurii tăciunelui, este muşcătura remuşcării. Totuşi, analogia, chiar dacă ne ajută să înţelegem, nu rămîne decît o analogie: ea sugerează fără să explice. Remuşcarea, proasta stare morală şi, în consecinţă, supranaturală în felul ei, este de un cu totul alt ordin decît durerea organelor, după cum scrupulul gratuit este de un cu totul alt ordin decît grija egoistă. Scrupul şi grijă sînt două forme de aporie... Dar aporia îngrijorată, care pune pe fugă euforia, se constituie în primul rînd pornind de la jăratic şi în jurul interesului propriu, atunci cînd acesta este lezat; ea generează simplul regret. Aporia scupuloasă, care se află la originea conştiinţei încărcate, se formează, în schimb, în jurul unei libertăţi vinovate şi pornind de la o valoare călcată în picioare.

În prezenţa dublei structuri denumită organ-obstacol, acţiunea este deposedată de funcţia ei naturală, care e soluţionarea unei probleme sau

reconcilierea contrariilor. Problematizarea morală destabilizează însă perfecta adaptare reciprocă a „sufletului" și a „corpului", și face lucrul acesta nu cu forța, precum maladia, ci în mod gratuit, pentru nimic și, aparent, fără nici o rațiune. De exemplu: încerci mai știu eu ce scrupul absurd de a gusta dintr-o plăcere cu totul inocentă, sau mai simți mai știu eu ce repulsie insurmontabilă în a accepta o sumă de bani care, incontestabil, ți se cuvine; o voce care șoptește sau *murmură* în noi, ne poruncește încetișor să renunțăm la banii aceștia, să renunțăm la această facilitate. Nimic mai mult, fără îndoială, decît o vagă stare proastă sau o inexplicabilă pudoare. Rezultatul gata-dat, gata-făcut al simbiozei nu mai merge de la sine; evidența sacrosantă a propriei mele plăceri și legitimitatea intangibilă a intereselor mele nu mai sînt centrul lumii; gloria mea personală a încetat pentru mine să mai fie „Legea și profeții". Prezența unui altuia pe care regimul bunei sănătăți, al bunei dispoziții și al foarte mulțumitei conștiințe împăcate o punea între paranteze, așadar această prezență reorganizează în jurul ei întregul univers al valorilor; aproapele meu devine de acum încolo unica mea datorie, grija mea permanentă și, uneori, chiar și remușcarea mea. S-a terminat cu seninătatea noastră. Între un egoism sufocant, bestial, care ar ocupa tot spațiul din ego, și o sublimitate angelică, în care sacrificul, prin faptul că e firesc, n-ar mai costa nimic și nici măcar n-ar mai avea sens, este loc pentru o zonă intermediară: aceea a suferinței omenești și a neliniștii morale. Zonă de instabilitate și de tensiune, în care domensc turbulențele pasionale. Este lumea omului sfîșiat, rupt în bucăți, însîngerat; ego-ul și iubirea trag fiecare spre partea lui și ne lasă cu răsuflarea tăiată în confuzia noastră morală. Meditînd la Pascal și la „Misterul lui Iisus", Unamuno vorbește despre o angoasă *agonică*. (Ἀγών) sau bătălia: două forțe se află în luptă, două forțe care se dezmint una pe alta. Dar agonia despre care vorbește Unamuno și pe care crede că o recunoaște în Crucificatul lui El Greco, această agonie anume nu e un simplu duel în care să se înfrunte două forțe antagoniste încăierate; această agonie nu este un turnir deosebit, și încă și mai puțin o dezbatere în care și-ar măsura forțele egoismul și iubirea. De fapt, înfruntarea se petrece în interiorul iubirii, este interioară față de însăși această iubire. Căci antiiubirea nu este numai condiția contradictorie a iubirii, așa cum ne-o sugera paradoxul organului-obstacol, ea mai este în plus și ingredientul ei con-

stituţional; ego-ul este o componentă fundamentală a altruismului... şi invers, altruismul înăbuşit de către ego este el însuşi mînat să se baricadeze temător în îngrăditura filautiei. Ambele situaţii revin în fond la aceeaşi, şi sînt împreună adevărate: fiinţa ca anti-iubire nu este niciodată anihilată şi dormitează în oric dezinteresare; egoismul uitat nu doarme decît cu un singur ochi. Dar, la rîndul său, altruismul este permanenta remuşcare a ego-ului: omul nu este niciodată egoist în fond, aşa cum crede La Rochefoucauld că demonstrează. Totuşi, el nici nu e în stare să se smulgă în mod extatic din sine şi nici să devină el însuşi şi în întregime un altul, aşa cum prescrie Fénelon. De fapt, el rămîne la jumătatea drumului, cînd pe punctul de a se cufunda în propria-fiinţă fără dragoste, cînd pe punctul de a se evapora în dragoste şi în nonfiinţă. Cîteodată se spune: fondul a rămas bun, fondul a rămas sănătos. Dar, cu alt prilej, s-ar spune la fel de bine: omul este funciarmente rău. Şi, de altfel, are oare intenţia morală un fond? Nu este ea mai degrabă insondabilă? În nisipurile mişcătoare ale intenţionalităţii te poţi scufunda la infinit! – Dar tocmai aici situaţia instabilă a *fiinţei-iubitoare* apare ca o situaţie intrinsec contrariată şi chiar contradictorie, ca o situaţie *aproape* imposibilă, sau mai simplu, ca o tragedie în sensul pe care Georg Simmel îl conferă acestui cuvînt. Între iubire şi contradicţia sine qua non a iubirii există într-adevăr un antagonism insolubil, o contradicţie ireductibilă, o contradicţie atît de derizorie, încît ar putea cu uşurinţă apărea un nonsens ascuns în chiar inima problemei morale: contradicţia este într-adevăr literalmente *in adjecto* – în asemenea măsură, încît nu lasă problemei morale nici măcar timpul pentru a se pune, nici bunei voinţe răstimpul necesar pentru a alege; buna voinţă se trezeşte nas în nas cu dilema care o paralizează pe loc. Ai şi de ce să fii descurajat! Dar cum la limită absurdul coincide cu ironia, mai ai şi de ce rîde. Egoismul dezminte prin definiţie iubirea şi totuşi, din aceeaşi mişcare, iubirea presupune sau chiar pre-presupune vital ego-ul, care este în mod derizoriu, paradoxal, contradictoriu, condiţia ei vitală. Ego-ul îndrăgostit saltă pe trambulina egoităţii lui. Incomprehensibilă provocare între toate provocările! Ceea ce împiedică să iubeşti este exact ceea ce aţîţă fervoarea iubirii sau, chiar mai simplu, ceea ce face ca iubirea să fie posibilă...

7. Anti-iubirea (minimumul ontic), organ-obstacol al iubirii. Pentru a iubi trebuie să fii (şi ar trebui să nu fii!), pentru a te sacrifica trebuie să trăieşti, pentru a da trebuie să ai.

SAU NU!

Chiar dacă de fapt încetează un pic prea devreme să se devoteze iubitului, dacă demisionează sau capitulează mai repede decît ar fi necesar, dacă nu aşteaptă să moară din dragoste, dacă îşi anticipează propria epuizare, iubitorul prea grăbit nu admite de drept, nu recunoaşte a priori şi mai dinainte nici un fel de limită pentru dragostea aceasta infinită... Căci, am mai arătat-o, se poate muri de dragoste: în lipsa *desăvîrşirii sale* în moarte, iubirea poate cel puţin *să ducă* la moarte; nebuneşte, paradoxal, iubirea tinde chiar ea spre propria ei non-fiinţă! Această cauză care grevează în mod iraţional asupra iubirii se numeşte finitudine; dar ea mai este la fel de bine şi fatala *servitute* care împotmoleşte iubirea. Servitutea spune nu dar, în măsura în care este finitudine, ea spune în acelaşi timp da şi nu, afirmă refuzînd (sau renunţînd), consacră existenţa personală circumscriind-o şi îndurînd limita, adică moartea. Or, servitutea iubirii sau, într-un singur cuvînt materia, nu este doar contradicţia inerentă unei non-fiinţe care, la limită, *neagă* iubirea, ea mai este şi, în mod reciproc, deriziunea unei fiinţe care o *reneagă*... prefăcîndu-se a o impune – a unei fiinţe care trebuie totuşi prezervată. Vai! de două ori vai! În acest caz, renegarea, uneori parţială sau provizorie, ar fi mai degrabă ironică. Acest lucru e desigur o culme a deriziunii: obstacolul prin excelenţă, obstacolul fundamental este tocmai fiinţa însăşi! Iar obstacolul obstacolelor este, în mod expres, condiţia condiţiilor. Nu ai aici de ce rîde? A fi nu este un păcat pe care să-l fi comis într-o bună dimineaţă, de vreme ce este un dat pre-dat şi un soi de a priori. Pentru tine şi mine acest a priori n-a început niciodată, nu s-a petrecut niciodată. Or, acest a priori este servitutea iubirii, un *minimum ontic* care, pentru a supravieţui, tolerează şi presupune un *maximum etic*; sau invers: este tara prelevată a elanului spontan al iubirii, coeficientul de inerţie al acestui elan. Or, minimumul ontic strict este încă şi mai minim (dacă îndrăznim să spunem aşa) decît minimumul vital! Pe lîngă minimumul ontic, minimumul vital este aproape un lux! Minimumul ontic este incompresibil „sută la sută", şi nici un ascetism n-ar fi în

stare să-l depăşească dincoace (sau dincolo?) fără să se aplatizeze în neant. Dacă în anihilarea fiinţei-iubitoare abnegaţia nu s-ar opri la timp, cum am mai distinge noi abnegaţia de negaţia pur şi simplu, adică de acea negaţie care dintr-o singură trăsătură suprimă totodată şi problema, şi pe purtătorul ei? În principiu, abnegaţia prescrie iubirii iubitoare să se dăruiască, să se consacre cu trup şi suflet iubirii iubite, care este persoana a doua din dragoste; persona întîi din dragoste ar trebui să se piardă printr-o pierdere totală în cea de a doua. Să trăieşti pentru altul: iată în mod literal imposibila poruncă. Să trăieşti pentru altul? Dar inima mea bate pentru mine şi sîngele meu curge pentru mine; şi numai pentru mine respir eu; şi de asemenea numai în mine singur sufăr. Cu atît mai vîrtos, minimumul ontic, care este, ca să spunem aşa, soclul material şi substanţialitatea nudă a ego-ului, reprezintă elementul ireductibil în orice ipseitate. Minimumul vital este, desigur, condiţia subzistenţei mele, a persistenţei mele şi a consistenţei mele, adică şi a existenţei mele; dar minimumul ontic este condiţia *fiinţării* mele; pe scurt, a fiinţei mele; a fiinţei mele în general; este condiţia absolut elementară, condiţia tututor condiţiilor, de vreme ce ea le condiţionează pe toate celelalte. A fi: iată prealabilul prin excelenţă (κατ' ἐξοχήν), nu în sensul unui a priori formal şi gnoseologic, ci tocmai în sensul unui presupus ontologic. Verbul a fi, spuneam noi, este verbul fundamental, cel mai general şi cel mai indeterminat, cel mai neutru şi cel mai gol, cel mai puţin tehnic în consecinţă, de vreme ce nu pretinde nici efort, nici ucenicie, nici specializare de vreun fel: căci pentru a fi n-ai decît să fii! E suficientă improvizaţia. În primul rînd, faptul de a fi este fără gust şi fără savoare, fără calităţi psihologice şi, prin urmare, este exceptat de orice senzualitate. Non-fiinţa morţii tranşează a fortiori şi dintr-o singură mişcare, în cea mai radicală şi cea mai expeditivă manieră, toate angajamentele unei vieţi active, fără să mai fie necesară enumerarea, nici detalierea, nici decomandarea întîlnirilor una cîte una! Şi invers, clauza fiinţării este condiţia fără de care (*sine qua non*...) toate celelalte condiţii sînt ineficace şi fără forţă, dar care, numai ea singură , este o simplă permisiune pur negativă şi, prin urmare, este o condiţie necesară şi insuficientă. Orice s-ar întreprinde şi aproape prin definiţie, firea pare să-i preexiste facerii: aşa cere logica ontologiei; sau, cel puţin, acesta este marele adevăr al lui La Palice, asemenea truismului substanţialist care, în virtutea unui

cerc incurabil, vicios, ne trimite la cel mai abstract dintre adevăruri şi nu ne învaţă nimic despre nimic... Indiferent dacă e să iubeşti, sau să te baţi, sau să joci popice, prealabilul prealabilelor, în toate cazurile, este să existi. Dacă nu se începe prin aceasta, nu va mai începe nimic. În primul rînd: pentru a iubi trebuie să fii! este într-adevăr o presupoziţie minimă între presupoziţii, şi este presupoziţia presupoziţiilor, subînţeleasă în toate celelalte. În al doilea rînd: pentru „a te sacrifica" mai trebuie să şi trăieşti. Pentru a putea „să mă sacrific", îndurare, mai lăsaţi-mi o fărîmă de ceva, o ultimă suflare de viaţă, cîteva fărîmituri de existenţă, un aproape nimic; lăsaţi-mi bietul meu minimum abia dacă ontic, aproape ne-ontic, pentru a-mi permite să-l transform în ofrandă pentru cineva; nu ai nimic de sacrificat, atunci cînd nu ai nimic de pierdut. Independent chiar de decizia morală care-şi împrumută caracterul serios presupusului ontic. Pentru ca să mori, trebuie în prealabil să trăieşti: căci ceea ce nu trăieşte, nu moare. De exemplu: Caucazul nu trăieşte, prin urmare Caucazul nu moare; acesta este cazul mineralelor. Ceea ce trăieşte printr-o existenţă vegetativă, abia dacă moare: foarte tîrziu şi foarte lent. Cel care trăieşte încetişor şi asemenea unei candele, se va stinge deseori de-abia pîlpîind: iată soarta existenţei de mijloc, o existenţă care se scurge la jumătatea drumului între a trăi şi a muri, şi care nu e niciodată vie şi nici cu totul moartă. În schimb, omul care trăieşte intens va muri pasional şi uneori eroic: este destinul vieţilor scurte şi de asemenea destinul eroului, a cărui existenţă dramatică este fără încetare ameninţată, fără încetare recucerită şi în cele din urmă repierdută. Pierdută pentru totdeauna! Pînă în clipa în care minuta supremă va deveni iminentă, eroul şi poetul vor avea cu scurta lor existenţă, cu teribila lor aventură, o relaţie inspirată pe care o trăiesc cu tot sufletul lor şi cu toată fiinţa lor. În al treilea rînd: pentru a da trebuie să ai; dacă nu posezi nimic, darul pe care-l faci este o simplă glumă, o glumă proastă. Să dai ceea ce n-ai este specialitatea şarlatanilor, a scamatorilor sau a escrocilor... Sau, mai degrabă, nu! De ce să folosim un limbaj atît de vulgar, cu gînduri atît de vulgare? Să dai ceea ce nu ai este un miracol. Este miracolul geniului creator şi al oamenilor excepţional de generoşi. Iubirea nu se încurcă nici cu principiul non-contradicţiei, nici cu principiul conservării: în mod de neînţeles, ea dă ceea ce nu are şi creează respectivul lucru nu doar pentru a dărui, ci dăruindu-l, în cursul actului miraculos al însuşi dăruirii;

şi acest dar este inepuizabil şi de nesecătuit! Jean Louis Chrétien ne reaminteşte lucrul acesta în legătură cu Binele lui Plotin, şi ni l-am reamintit şi noi o dată cu el. Binele dăruieşte ceea ce nu are, şi, invers, se poate adăuga: mai are încă ceea ce a dat*. Sau, aşa cum scrie Seneca: „*Hoc habeo quod dedi*" – mai posed încă, în mod inexplicabil, ceva ce am dat. Îl posed încă, în ciuda faptului că nu l-am păstrat, în ciuda faptului că nu l-am conservat în mod ipocrit sau sub o altă formă, în ciuda faptului că l-am dăruit în mod sincer, fără să trişez, fără vreun gînd ascuns interesat, fără vreo viclenie mercenară şi, în consecinţă, fără speranţa de a-l recăpăta. Creatorul nu are nevoie să tezaurizeze, nici să facă economii: economiile şi comorile el le reînnoieşte risipindu-le. Aşa este generozitatea naturii primăvara! Creatorul nu are nevoie *să aibă* pentru ca *să dăruiească* şi, reciproca, el nu sărăceşte dăruind şi nici nu are nevoie să iasă din sine pentru a se dărui. Lungă este lista paradoxurilor de loc şi cantitate pe care Plotin le enumeră în intenţia nestrămutată de a provoca scandal, de a desfide logica celor meschini şi aritmetica sărăntocilor. Oh, minune! Cu cît dăruiesc mai mult, cu atît mai mult am... Din ce ciorap de lînă, din ce casă de bani şi-a scos sărmanul miliardar toate aceste comori pe care le aruncă pe fereastră? Darurile iubirii umile de toate zilele nu sînt însă la fel de sublime precum „miracolul trandafirilor"** şi nici la fel de inepuizabile precum binecuvîntările Providenţei sau vioiciunea naturii primăvăratice! Ele tind uneori asimptotic să se confunde cu darurile gratuite ale milostiveniei, dar ele nu ating niciodată această limită decît în mod fugitiv, într-o tangentă nepalpabilă şi infinit de uşoară. Iubirea sărăcăcioasă este laborios, dureros prelevată unor izvoare care nu se reînnoiesc la nesfîrşit. Un dar pe măsura posibilităţilor omeneşti implică întotdeauna un ce partitiv; un dar, prin însuşi faptul că e dar, este contingent cu un element referenţial; un dar face întotdeauna mai mult sau mai puţin aluzie la altceva ce nu va fi dăruit şi pe care preferi deocamdată să-l păstrezi în rezervă; darul acesta partitiv se cam zgîrceşte, sau se *răzgîndeşte*. Ce spun eu? În chiar gestul ofrandei, în gestul acesta eferent al mîinii întinse anume nu pentru a primi sau pentru a cerşi, ci pentru a da, se şi presimte retractarea pe cale de a se naşte, refluxul virtual de-abia schiţat; în gestul de a oferi există deja

* Jean Wahl, *Etudes kierkegaardiennes*, nouvelle éd., p. 614.
** Fr. Liszt, *La Légende de sainte Elisabeth*, 1re partie, nº 2.

gestul de a reține sau de a lua înapoi care, asemenea unei îndepărtate rezistențe, neutralizează imperceptibil spontaneitatea donatoare. Acest efect secundar al refluxului, noi îl denumim *răzgîndire*. Acest reflux aproape imperceptibil este reticența secretă care întunecă hotărîrile noastre cele mai generoase. Răzgîndirea este umbra finitudinii proiectată asupra altruismului de către egoismul care încă mai stă la pîndă! Căci reținerea este tot timpul pusă în gardă... În chiar caracterul secundar al acestei mișcări mai poate fi recunoscută alternativa, cu alte cuvinte efectul de relief care dramatizează orice generozitate omenească și care face ca orice sacrificiu să fie sfîșietor și pasionat... În lumina unui dar partitiv, darul infinit, darul total ar fi în primul rînd o figură retorică: nu dăruirea cutărui sau cutărui lucru, cutărei sau cutărei posesiuni (a unui cadou de exemplu), ci dăruirea ființei înseși și pe de-a întregul, un dar de sine însuși de către sine însuși; acest dar hiperbolic și transcendent riscă în mare măsură să fie un nonsens... sau o frumoasă metaforă. – N-are importanță: omul este capabil să conceapă acest dar divin care îl ridică deasupra propriului sine și a principiului identității. Omul improvizator *cîntînd din țiteră devine țiterist*. Aristotel cunoștea acest participiu prezent al contemporaneității și al extemporaneității în care se întrevede virtutea drastică și magică a darului creator: învățăcelul, devenit în mod subit maestru și cauză-de-sine în răstimpul unei clipe, presupune problema rezolvată și sparge cercul blestemat; el își ia rămas bun de la alternativa misterioasă a lui a-da-a-păstra, taie nodul gordian și își asumă aventura darului fără compensație.

Pentru a iubi, trebuie să fii. Și pentru a iubi cu adevărat, ar trebui să nu fii. Pentru a iubi trebuie să fii, dar pentru ca să fii trebuie înainte de toate să iubești: căci cel care nu iubește este pur și simplu o fantomă. Și, tot astfel: pentru a face trebuie să fii, prin definiție. Dar în special: pentru ca să fii cu adevărat, intens, pasionat, trebuie mai înainte de orice să faci, să acționezi și să creezi! Ce soluție vom găsi noi pentru această insolubilă contradicție? Ce ieșire, din acest impas? Condiția existenței dezminte vocația și, în mod reciproc, vocația – a iubi, a crea, a dărui, a lupta – are, paradoxal, drept condiție propriul său contrariu: avutul care e negarea dăruirii, ființarea care este negarea iubirii. Tragedia dilemei pune în joc o logică extremistă a cărei consecință ar fi disperarea; această disperare nu este un sentiment psihologic care să admită gradații și

degradaţi, şi ale cărui componente să fie dozate sau combinate potrivit unor posologii savante: ea este un caz-limită. În cazul acesta tragicul are ca esenţă tensiunea extremă şi pasională a imposibilului-necesar, a cărei soluţie ar fi, teoretic, moartea... dacă moartea ar fi o „soluţie"! Cel disperat poate să spună, aşa ca sfînta Tereza, deşi în cu totul alt sens: „mor din cauză că nu mor", de vreme ce în ambele cazuri, fie că sucombă fie că supravieţuieşte, el este condamnat la moarte. El n-are prin urmare posibilitatea de a alege decît, dacă putem spune aşa, între două forme ale neantului: neantul iubirii-fără-fiinţă şi neantul fiinţei absolut private de iubire; căci, deşi cele două „neanturi" sînt unul şi acelaşi neant, neantul purei iubiri-fără-fiinţă, şi neantul fiinţei-fără-iubire nu sînt în nici un caz indiscernabile unul faţă de celălalt. De altfel, imposibilul-necesar, întrucît exclude orice termen mediu, se exprimă prin dublul veto, *nici cu nici fără*, care rezumă întregul tragism al situaţiei insolubile pentru o fiinţă cu cruzime ruptă în bucăţi. Ar trebui noi oare să considerăm fiinţa iubitoare ca pe o entitate cu eclipse care ar fi alternativ cînd fiinţă-fără-iubire, cînd iubire-fără-fiinţă? Caracterul ireversibil al morţii ne interzice să admitem această idee absurdă a celor două faze alternative... În acest caz, ar fi poate mai filosofic să invocăm metafora bătăii vibratoare, în sensul pe care-l dădeam acestei bătăi atunci cînd vorbeam despre „cea de a patra acrobaţie". *A trăi pentru tine pînă la a muri*, spuneam noi; această absurditate eroică, această contradicţie de netrăit, este trăită pe moment ca o moarte continuă, care la rîndul ei este umbra unei continue resurecţii, care este ea însăşi răsturanre şi negativ al acestei resurecţii. Zbaterea diluează într-un anumit fel exclusivismul şi dilema incompatibilelor care refuză să coexiste. Dar de fapt vibraţia escamotează şi întîrzie falimentul ineluctabil care, în cele din urmă, ne împinge opţiunea; căci la urma urmelor, noi trebuie să alegem una din două: sau să murim tot trăind pentru altul... şi, renunţînd indirect la a trăi, demisionînd din viaţă, să renunţăm oricum să trăim pentru altul; sau să trăim renunţînd să ne consacrăm cu trup şi suflet, să trăim rezervîndu-ne fraudulos, clandestin, mai ştiu eu ce fleac, să trăim trişînd; săracul care nu se va putea sacrifica pînă la capăt, sustrage şi deturnează prin contrabandă ceva din el însuşi, sau poate pune pe furiş acest ceva la o parte, chiar dacă doar cu intenţia de a recîştiga puteri şi de a conserva un tată pentru propriii săi copii, un soţ pentru soţia sa, un luptător pentru cetate...

Cum să nu-i ierți pe greviștii foamei care mai și trișează cîte un pic cu postul lor, cu singura intenție de a putea ajuna cît mai multă vreme? Etica revoluționarilor ruși închidea ochii în privința acestei pioase contrabande, în privința acestor mici abateri clandestine de la litera ajunatului, în circumstanțe în care importă nu puritatea religioasă a penitenței, ci eficacitatea pragmatică, exemplaritatea morală și, pentru a spune totul, gravitatea demonstrației militante... Și ceea ce importă nu este nici pariul pe care să-l ții, nici să bați un record sportiv, ci să lupți pentru o cauză. Și de asemenea mai trebuie să știi să și cedezi la timp, exact înaintea ultimei extreme: în acest caz eroismul ar consta în renunțarea la martiriu și la suferința frumoasă. Cînd ai trecut prin examenul durerii ascuțite și fără de speranță, este recomandabil, ingenios, de cea mai înaltă moralitate, să-i joci o festă bună adversarului și să te alimentezi pe ascuns. În cazul acesta abnegația însăși este cea care pretinde imperios fiecărui om să supraviețuiască, pentru ca sacrificiul să nu fie o sinucidere. Abnegația însăși e cea care ne sfătuiește: trăiți puțin, și din timp în timp pentru voi, dacă vreți să trăiți pentru ceilalți! În acest caz deturnarea, departe de a fi o înșelătorie de nedestăinuit, este, dimpotrivă, cea mai sfîntă dintre datorii. – În orice imperativ moral, și în speță în exigența altruismului, există o absurditate pe cale de a se naște, sau o „hiperbolă demonică", din clipa în care ea este împinsă la extrem și în vecinătatea absolutului, așa cum o spune, nu fără umor, cea de a șasea carte din *Republica*: pentru că Binele nu este esență, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*; și se știe că hiper-platonismul lui Plotin va depăși cerurile esențelor și ale inteligibilului, nu cu umor, ci de-adevăratelea. De altfel, nu vorbește oare Platon în *Phaidros* de un delir din dragoste? Finitudinea noastră în calitate de făpturi muritoare, confruntată cu infinitatea, cu imensitatea datoriei, disproporția și dezechilibrul care decurg de aici, toate explică în suficientă măsură mizeria și neputința soluțiilor morale; și atunci cînd se invocă finitudinea, trebuie să ai în vedere nu doar scurtimea vieții în general și posibilitatea de a muri în orice moment, dar în plus și caracterul modic al resurselor noastre vitale și fragilitatea funciară a oricărei existențe omenești. Iată de ce ne sînt nouă uneori hărăzite micile pungășii, micile șarlatanii și sofismele jalnice ale ipocriziei.

**Republica*, VI, 509 c. Cf. 509 B.

8. Obstacolul şi faptul obstacolului (origine radicală). De ce, în general, ar fi trebuit să...

Se poate spune: fiinţa este cea care constituie un obstacol în calea datoriei şi a iubirii... Orice se poate spune! Dar acest paradox smintit este greu de suportat, chiar cînd ai pioasa precauţie de a boteza obstacolul organ-obstacol. Este oare serios un astfel de eufemism? Un eufemism este, în mod literal, un verbalism. Să înţeleem totuşi bine că această dezminţire internă este însăşi condiţia vocaţiei morale şi garantul demnităţii ei. Sub orice formă ar fi, smulgerea numită sacrificiu implică sfîşierea însîngerată şi durerea; şi această durere nu poate fi în general negociată sau eludată. Această durere irecuperabilă nu este o jenă extrinsecă şi „dispensabilă" pe care, fără consecinţe grave, s-o poţi escamota sau economisi: chiar şi după cicatrizare, sfîşierea lasă o urmă care este în acelaşi timp răscumpărarea şi semnătura alternativei. Sau, şi mai bine: orice urmă se va şterge, dar *urma urmei*, urma „cu exponent", nu se va şterge: această urmă este indelebilă, după cum este de nevindecat maladia ireversibilului. Şi, pe aceeaşi linie: *Mors certa, Hora incerta*. Nu e niciodată o necesitate să mori la cutare sau cutare dată, de cutare sau cutare boală; dar *faptul* morţii, în general necesitatea de a muri mai devreme sau mai tîrziu, într-un fel sau altul, este absolut ineluctabil şi nu suportă nici o excepţie. Luată în particular, nici o durere nu este indispensabilă, nici sacrosantă: de exemplu, naşterea fără dureri nu provoacă mînia lui Dumnezeu; dar durerea ca atare, adică *faptul* de a suferi în general, mai devreme sau mai tîrziu, într-o formă sau alta, este ineluctabil. Cauza cutărei sau cutărei suferinţe poate fi eliminată: în felul acesta se scoate printr-o extirpare o aşchie înfiptă în carne. Dar în general, *faptul* durerii şi simplul fapt că suferinţa este posibilă pe acest pămînt cine-l va vindeca? Şi *în general de ce să fi trebuit ca* fiinţa iubitoare să fie bolnavă de maladia fiinţării? Căci fiinţarea este acea maladie din cauza căreia se va muri: maladia celor bolnavi şi maladia celor zdraveni... Schopenhauer poate ne-ar fi spus că pozitivitatea lui „a simţi" şi negativitatea lui „a suferi" sînt recto şi verso al aceleiaşi finitudini. Dar, pornind de aici, sofismele îl vor pîndi pe cel care nu e în stare să înţeleagă corelaţia paradoxală dintre organ şi obstacol. Dacă fiinţarea este maladia incurabilă a fiinţei iubitoare, aceasta nu va putea fi vindecată decît prin

suprimarea pură și simplă a ființării ei... Dar asta este o glumă proastă! Non-ființa este evident, și încă a fortiori, vindecarea radicală și simultană a tuturor bolilor, a bolilor celor mai grave ca și a bubițelor: căci nu poți avea toate nenorocirile dintr-o dată; și moartea ne dispensează dintr-o singură mișcare de toate celelalte nenorociri. Trebuie să gîndim oare moartea ca pe o vindecare? Sau numai ca pe o soluție? Dacă te desolidarizezi de aceste absurdități, e preferabil să-ți asumi în întregime contradicția, contradicția insolubilă care este în același timp binecuvîntare și blestem, și care constituie mizeria noastră intrinsecă. Sau, într-un alt limbaj: contradicția și alternativa care decurge din ea nu reprezintă greutatea unui destin cu care noi să fi fost în mod accidental împovărați; căci atunci nimic nu ne-ar împiedica să punem povara jos, fără nici o tragedie, fără dilemă și fără sfîșiere, și să urcăm cu pas ușor spre „religiosul și sfîntul adevăr"*. Cauza lentorii ar fi mai degrabă tara și nici măcar tara, ci *faptul* acelei tara care ne îngreunează derizoriu elanul. Te poți oare ține de acest idealism inambiguu în mod abil asortat cu un obstacol?

9. A fi fără a iubi. A iubi fără a fi. Interacțiunea egoismului minimal și a altruismului maximal. Contralovitura aparentă a elanului eferent.

Mai întîi să existi: *este lucrul cel mai simplu*! Acest minimum fizic și masiv este opacitatea fundamentală în absența căreia sacrificiul n-ar avea nimic de sacrificat; pentru ca să fie dezinteresare, este necesar un minimum de interes propriu, căci fără el renunțarea ar fi lipsită de sens, sacrificiul ar fi un sacrificiu prefăcut, o simplă figură retorică. Aici ne poticnim din nou de ineluctabila contradicție internă în care constă întreaga paradoxie a moralei: un egoism elementar, inerent propriei ființe, este condiția minimală și întrucîtva vitală a altruismului! Această condiție se reduce, chiar prin definiție, la o abstracție verbală fără suflet intențional și fără viață: doar trebuie ca verbul a iubi să aibă în general un subiect logico-gramatical la nominativ... Condiție negativă, abstractă

* Victor Hugo, *La Légende des siècles*.

şi pur formală. Se poate oare cel puţin spune: fiinţa, fiinţa-iubitoare este cea care constituie fundamentul iubirii? Căci, pentru a iubi trebuie în prealabil să fii. Şi aceasta chiar prin definiţie. Domnul de La Palice, ale cărui oracole le ascultăm foarte des, n-ar spune-o mai bine. Dar fundamentul acesta este întru totul conceptional şi indeterminat: un subiect logico-gramatical la nominativ încă nu este un amant! Evident, dacă există dragoste, în general este în mod necesar şi cineva care pare să iubească sau pretinde că iubeşte, sau care are o vocaţie a iubirii... Dar acest cineva poate face orice altceva decît să iubească: de exemplu, devorează, digeră, respiră etc.; el este subiectul virtual al tuturor soiurilor de verbe; între altele, cînd are prilejul, săvîrşeşte şi actul iubirii, fără a fi esenţialmente *cel care iubeşte*. El nu este nici măcar „un cineva". Truismele care pot fi formulate la adresa substanţialităţii lui nu folosesc cîtuşi de puţin pentru a-i îmbogăţi goliciunea. – Altruist în virtutea egoismului! A fortiori se poate conferi un sens mai dramatic şi mai pasional corelaţiei paradoxale dintre contrariu şi contrariu. Evident, nu se va putea rămîne dincoace de cea mai slabă licărire de altruism fără să devii tot atît de grosolan precum un rinocer moral, tot atît de vorace precum un crocodil. Dar nici să treci dincolo de o filautie infinitezimală nu se va putea fără ca altruismul însuşi să nu se dizolve în extazul inexistenţei şi al inconsistenţei, fără ca el să se anihileze în zero-ul eului: dacă un atom de egoism, o bănuială de senzualitate, cîteva grăunţe de amor-propriu nu vin să întunece transparenţa noastră morală sau să îngroaşe puritatea noastră aeriană, nu mai există nici abnegaţie; în lipsa unui altruist, altruismul se evaporă la rîndul său. În cel mai bun caz, subiectul aparent compact, subiectul privat de conştiinţă, subiectul orb, năpădit de inflaţia propriei fiinţe, alege iubirea de sine sau iubirea amorului său propriu, resimţirea propriilor sale sentimente. Dar amorul propriu este o deschidere întru totul fictivă, de vreme ce nu duce la alteritatea celuilalt, întocmai ca o fereastră larg deschisă cu vederea nu spre exterior ci spre acel sine, spre acel însuşi, literlamente spre sine însuşi. Egoistul deturnează un influx eferent, a cărui vocaţie firească ar fi fost să fie orientat spre societatea oamenilor, şi îl fură iubindu-se pe sine însuşi; aşa arată întreprinderile monstruoase ale unui *amor sui*: chiar circularitatea acestei iubiri este semnul unui eşec, al unui abuz, al unei mişcări introvertite şi chiar retrovertite, al unei mişcări care nu ajunge

nicăieri; acest fel de iubire face doar aşa de parcă. Sau, cu alte imagini: omul umflat de filautie nu e în realitate decît plin de el însuşi; ceea ce înseamnă: este absolut gol pe dinăuntru; vanitosul este bolnav de aerofagie, şi chiar de autofagie; el mănîncă aer, devorează nori şi, în primul rînd, îşi devorează propria-i substanţă; el se înfundă în satisfăcuta sa conştiinţă împăcată, în buna sa digestie şi în propria sa suficienţă.

Să recapitulăm aici acel du-te-vino al luncoasei corelări stabilite între fiinţă şi iubire, şi care ajunge la inversiunea inconstantă a celor doi poli.

1° Iată mai întîi, corp fără cap şi fără suflet, fiinţă golită de orice iubire, căpcăunul egoităţii, monstruosul diplodocus. Şi totuşi... mai e mult pînă să devină ego-ul negarea constantă, negarea pur şi simplu a iubirii. Am refuzat simplismul unei polarităţi maniheene; şi refuzul nostru se formula în felul următor: fiinţa nu este unilateral obstacol, ea este, în termeni mai complecşi şi contradictorii, organul-obstacol. Iubirii el îi oferă în primă instanţă o bază şi un suport, şi acest lucru riscă să-i dilueze fervoarea, să-i facă abia călduţă înalta temperatură amoroasă. Atîta timp cît rămîne ataşată unui trup, fiinţa iubitoare păstrează un punct de ancorare, de fixare în lumea forţelor fizice şi în realitatea socială. Mai mult! Ego-ul afirmă indirect iubirea, nu numai prin punctul său de legătură corporală, ci şi prin faptul că *punctul de legătură* este şi un *punct de sprijin*, şi acţionează asupra iubirii ca element contrastant; este ceea ce numeam noi efectul trambulinei: greutatea inertă cu care este împovărată fiinţa iubitoare, îi dă iubirii un resort, îi ajută detenta şi elanul dinamic, un elan care o proiectează spre înălţimi. O forţă frînată de greutate şi care mai apoi depăşeşte obstacolul eliberîndu-şi energia: iată secretul elanului. Fără îndoială, însuşi ego-ul n-ar dezvolta un asemenea dinamism, dacă o conştiinţă încărcată cronică n-ar dormita deja în el, dacă n-ar fi virtual torturat de remuşcări obsedante, de scrupule înţepătoare şi de griji supranaturale... dacă o conştiinţă morală latentă nu ar devansa chiar această fiinţă care, totuşi, îi preexistă. Dar, invers, această conştiinţă virtuală n-ar fi devenit dureros actuală fără acea mică fărîmă de spaţiu pe care o numim corp şi în care ea îşi află punctul ei de legătură şi punctul ei de sprijin. Corpul este cel care o face să audă glasul excitantei şi disonantei contradicţii. Rezistenţa pasionată, protestul deznădăjduit al ego-ului exaltă, atîţă, exacerbează pentru mine alteritatea celuilalt.

2° La extremitatea opusă fiinţei-fără-iubire, iată feeria unei iubiri-fără-fiinţă! Absolut separată de persoana întîi, iubirea ar fi o iubire la ananghie, o iubire în gol, o iubire imaculată şi mistică, şi care ar pluti nici măcar între cer şi pămînt, ci dincolo de cerul îngerilor; ea este inconsistentă şi vapoaroasă ca o fantomă, nepalpabilă ca un gînd; ea se dizolvă sau, mai exact, se volatilizează în aer; egoitatea ea şi-a părăsit-o pe nisipurile de pe maluri şi nu mai este decît o carcasă mizerabilă. Este o iubire extatică; prin retroversiune ea a devenit o cu totul alta decît ea însăşi, s-a vărsat integral în această alta, fără vreo referinţă la aceeaşi; ea este în căutarea întrupării şi strîmtorării binevenite care o vor face să retrăiască. Ea se anihilează astfel în indeterminare. Iubitul în întregime iubitor, iubitor fără fiinţă proprie, se destramă în fum. Iubitorul prea pur moare de puritate şi chiar puritatea lui îl face incapabil să iubească.

3° Fiinţa iubitoare implică în sine însăşi înfruntarea iubirii pure şi a vampirismului; acest conflict ba degenerează într-o criză acută, ba întreţine în viaţa morală o stare de instabilitate şi ambiguitate cronică. Fiinţa iubitoare acceptă să fie impură: ea nu revendică impuritatea pentru plăcerea de a fi impură, dar şi-o *asumă*. Fiinţa nu e întotdeauna negarea iubirii, dar iubirea nu este în nici un caz negarea fiinţei. Fiinţa care este un ego fără iubire seamănă cu un monstru; ea nu este nici măcar un „cineva", ea este un nimeni; o egoitate fără alteritate, un ego fără persoana a doua; ea nu este nici măcar o persoană întîi; nu este deloc persoană: este pur şi simplu un netrebnic! Într-adevăr, în cazul acesta nu mai există *nimeni pentru a iubi* şi *nimeni de iubit*; căci un iubitor care nu iubeşte pe nimeni, un iubitor fără iubit este o contradicţie burlescă. În schimb, iubirea pe care o încerci faţă de cel iubit fundamentează şi constituie ea însăşi persoana întîi (subiectul) în acelaşi timp ca iubitor şi ca proprie fiinţă. Aşadar, este prea puţin să spui că iubirea nu este non-fiinţare: ea este mult mai mult decît a fi, şi acest lucru a fortiori; ea este literalmente supra-fiinţă! În sine, ego-ul şi tranzitivitatea intenţională se nasc în aceeaşi zi şi alcătuiesc încă de la dubla lor naştere o corelaţie indisociabilă: referinţa la cel iubit nu este un lux, o graţiozitate suplimentară, care s-ar acorda în plus cu cel care iubeşte, ea face parte din iubire şi nu formează împreună cu iubirea decît un singur dar, o singură binecuvîntare. Fiinţa, spuneam noi, nu este cineva. Cît priveşte ego-ul, abia dacă este cineva; dar va fi cineva cînd va iubi chiar el pe

cineva; din momentul în care subiectul iubeşte pe cineva... ce spun eu? Din momenul în care crede în mod sincer şi cu întreaga bună-credinţă că iubeşte pe cineva, chiar dacă partenerul este imaginar, chiar dacă cel iubit este inconsistent, ba chiar inexistent precum spectrul din *Amorul vrăjitor*, subiectul dobîndeşte o interioritate. Or, interioritatea sa e tocmai intenţionalitatea sa iubitoare. Complementul direct prin excelenţă al verbului a iubi, cu alte cuvinte Tu-ul, persoana numărul doi, care este persoana străină cea mai apropiată mie, aşadar această persoană a doua, atît de apropiată şi atît de depărtată, este acuzativul meu de dragoste. Ea este corelatul meu intenţional; ea este obiectul ochirii mele şi prin excelenţă al unei ochiri ascuţite (κατ'ἐξοχήν): mai întîi, pentru că cel care iubeşte îşi iubeşte persoana a doua cu o pasiune exclusivistă care nu admite nici o împărţeală, apoi pentru că vizează însuşi centrul ipseităţii în particularitatea ei cea mai concretă şi cea mai esenţială. Dincolo de fiinţa şi de consistenţa ei fizică, dar dincoace de iubirea platonică şi de bifurcarea mistică, este loc apentru iubirea propriu-zisă care e raportul acut şi precis al unuia faţă de altul. Tu-ul desemnează nemijlocit şi fără ocolişuri adevărul intim al celui iubit; dar el desemnează totodată şi din aceeaşi mişcare, chiar dacă tacit şi indirect, adevărul celui care iubeşte; el şi-l revelează lui însuşi pe cel care iubeşte. Iubirea înnoieşte, îmbogăţeşte, intensifică viaţa celui care iubeşte; magnetizat şi, ca să spunem aşa, atras de polul acuzativului său de dragoste, subiectul gramatical părăseşte imperiul umbrelor şi începe să simtă că trăieşte o viaţă impetuoasă şi înfocată, în care întregul organism îşi are şi el partea sa; iubitorul nu mai este un nominativ însingurat: această prezenţă a altuia din afara lui este cea care întreţine înăuntrul său o dulce îmbătare. Cel iubit, pe care-l tutuieşti, şi care este adevărul iubitului şi, paradoxal şi misterios, totodată adevărul celui care iubeşte, laolaltă adevărul iubirii iubitoare şi adevărul iubirii-iubite, aşadar acest dublu adevăr se numeşte simplu adevărul iubirii; adevărul veritabil al iubirii şi raţiunea ei de a fi; dovada sinceităţii sale; piatra de încercare a efectivităţii sale; graniţa autenticităţii ei. O iubire care iubeşte „în general" şi care nu e în stare să spună numele celei pe care o iubeşte, este o farsă. Sau încă mai bine zis: un amant care nu are pe nimeni de iubit este comparabil cu un om de acţiune care este un agent „în general", un agent „în sine" şi care nu are nimic de făcut şi se marinează în trîndăvie: agentul fantomă moare de

plictiseală şi de *far niente* printre afacerile-fantomă, precum amantul-fantomă printre iubitele sale imaginare... doar dacă cumva acest trîndav nu este el însuşi *Actus purissimus*: căci Actul prea pur nu are nevoie de „ocupaţii" pentru a-şi umple răgazurile!

10. Fiinţa preexistă iubirii. Iubirea o ia înaintea fiinţei. Cauzalitatea circulară.

Contradicţia lui a fi şi a iubi se complică într-o ambiguitate inexplicabilă. Încurcătura atinge culmea cînd alternativa e pusă în termeni de prioritate. 1° După toate evidenţele fiinţa preexistă, logic şi gramatical, iubirii (şi datoriei); existenţa (preexistenţa) *fiinţei*-iubitoare este, chiar prin definiţie, substanţial presupusă ca fiind condiţia minimală a acestei iubiri. După cum se ştie, substanţialismul cîntă acest refren obsedant, care este cel al unei tautologii deghizate; ceva cu puţin mai mult decît un cerc vicios! Iar noi spuneam că fiinţa este prealbilul tuturor prealabilelor... Fiinţa *preexistă* iubirii, căci ea e deja de faţă. 2° Dar iubirea *o ia înainte* fiinţei: iubirea nu era încă de faţă, deci ea intervine, surprinde sau survine, vine în fugă, devansează ceea ce era totuşi acolo dintotdeauna. Fiinţa *a fost* prima, căci ea este condiţia inertă şi mută, negativă şi subînţeleasă, în lucrurile existente... Prima, pentru că străveche, ba chiar imemorială. Dar, în felul ei, .ubirea este şi ea prima, chiar dacă într-un sens cu totul opus: potrivit Diotimei, Iubirea este cea care vine (ἴτης); viitorul este anunţat în venirea ei; permanent în mers şi totdeauna tînăr, Amor este o profeţie! Iubirea e prima pentru că e rapidă şi juvenilă; νεώτατος, spune Agathon în *Banchetul** ... Din cauza aceasta, potrivit lui Pascal, e reprezentată în chip de copil. Dar, mai convenţional, Agathon îl imobilizează pe zeul iubirii în eterna şi imuabila lui tinereţe: Eros, zeul iubirii, nu vrea să îmbătrînească, el este fericit şi obrazul lui neted nu cunoaşte ridurile grijilor. Diotima în schimb e filosoafă şi proorociţă; ea concepe iubirea ca pe o devenire fără de sfîrşit, ca pe o primăvară mereu contrariată de aventuri. Trecînd prin mii de încercări, inspiraţia primăvăratică nu încetează să improvizeze lumea; iubirea se naşte tot timpul, e tot timpul *pe punctul de a...* iubirea este un început

* 195 a, c (Agathon); 203 d (Diotima)

sau, mai degrabă un reînceput care va continua la infinit să tot începă! Iubirea este un eveniment care suprinde. Iubirea este prima în măsura în care așează și întemeiază ființa; în calitatea ei de fondator, în calitatea ei de poet. Energia ei bulversantă, viteza ei, îi constituie prioritatea. Și, în același fel: ființa preexistă datoriei de-a-fi, dar datoria-de-a-fi, în virtutea preeminenței sale, adică a eminentei sale demnități morale, este rațiunea de a fi a ființei; ea îi justifică valoarea; or, valoarea ființei este infinit mai prețioasă decît însăși ființa, valoarea ființei este incomensurabilă în raport cu această ființă care, fără ea, n-ar merita nici o oră de chin. Am crezut că decalăm aceeași reciprocitate, aceeași circularitate paradoxală în relațiile dintre iubire și moarte. Pe scurt: pentru ca să iubești trebuie mai întîi să fii, bineînțeles, și acesta este adevărul trivial, un adevăr de la răspîntii – dar pentru a ființa trebuie să iubești, și acesta este adevărul esoteric al misterelor; adevăr îmbătător aflat pe fundul unei cupe de vin. Ființa preexistă iubirii care i-o ia înainte, dar iubirea prevenitoare o ia înaintea ființei care totuși preexistă... Ființa și iubirea se devansează una de alta, sînt mai puternice una decît alta! Cum e lucrul acesta posibil? Cu ce trebuie început? Cum este această concurență fără ieșire și fără soluție? Ești tentat să mărturisești că răspunsul se află în întrebare și soluția în chiar insolubilul. Vorbind despre ucenicie, Bergson spunea, pe urmele lui Aristotel: *acțiunea sparge cercul**. Această soluție drastică nu e numai violența gordiană a învingătorului care taie nodul cu sabia fără să-și mai piardă timpul deznodîndu-l: ea explică de ce mersul se învață mergînd, voința – voind, iubirea – iubind, de ce începe iubirea întotdeauna prin ea însăși, adică: începe prin continuare... Această solicitare de principiu nu este nici un paradox ingenios, nici un sofism, nici un cerc vicios: sau, mai exact, este cercul așa-zis vicios care e un cerc misterios; misterul în cazul acesta este misterul *aseității* și al *unei causa sui*; sau, mai simplu, acest mister este misterul începutului și al actului creator. Este, așadar, misterul libertății.

Întrucît ființa și iubirea, în ciuda oricărei logici, se preced, dacă îndrăznim să spunem așa, în mod mutual, se înțelege că alternativa poate să nu fie riguroasă, că ele își pot uneori pune pecetea una pe alta; departe de a se juca de-a ascunselea, ele se asociază deseori în complexe instabile și suspecte; ele sînt ba invers în înțelegere, ba, în mod paradoxal, în

* *L'Evolution créatrice*, p. 193 (édition du Centenaire), p. 658.

înţelegere directă a uneia în raport cu cealaltă; şi, cum ambivalenţa merge la infinit, ele se resping şi se atrag totodată; fiinţa şi iubirea se fugăresc care mai de care şi se reîncălzesc una pe alta de mai mare dragul într-un soi de licitaţie pasionată. Fiinţa pletorică te împiedică să iubeşti, dar uneori ea, cea atît de des defăimată, ştie să fie înflorirea firească şi strălucirea spontană a iubirii; precum florile primăvara, ea exprimă acum într-o manieră nemijlocită pozitivitatea unui elan în întregime orientat spre viaţă, spre plenitudine. Ba ipocrizia lasă să distoneze în armonie vocea falsă a egoismului; ba iubirea este ea însăşi un soi de imn închinat luminii.

11. O dăruire totală: cum să te smulgi din ţîţînii fiinţei proprii? Abnegaţia.

Propriu-zis, noi nu am pus problema iubirii pure, care a fost problema lui Fénelon, după ce a fost aceea a lui Clement de Alexandria şi a lui Grigorie de Nyssa*: pentru că problema aceasta n-ar putea fi *pusă* în mod just; limita extremă şi muchia ascuţită a aporiei o poţi atinge doar în treacăt, într-o tangenţă imponderabilă: un iubitor prea pur care ar iubi cu o iubire foarte pură, cu alte cuvinte cu o iubire extatică şi mistică, n-ar fi oare o iubire fără fiinţă, o iubire inexprimabilă, o iubire în suferinţă? Discursul filosofic nu are impact decît asupra dialecticii unei iubiri care să se exprime în lupta cu interesul propriu. Atîta timp cît se disertează despre o iubire impură, despre un devotament ciuntit de gînduri ascunse şi plin de rezerve nemărturisite, de o neinteresare umbrită de o mie şi una de opacităţi şi de complicaţiile clandestine ale psihologiei concrete, să vă fie de bine! Acestea sînt iubirile tuturor, iubirile ce o au ca protectoare pe Afrodita de la răpîntiile drumurilor. Vor mai veni zile bune pentru analiza motivaţiilor, pentru dozare şi posologie, pentru evaluarea meritelor. Psihanaliza vă aşteaptă! În fapt,

---

* Fénelon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie* (le P. Dudon, 1930); *Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure* (A. Chérel, 1911); *Les principales propositions des Maximes des saints justifiées* (Oeuvres complètes, 1848, t. III); *De amore puro et avis sur la morale et sur la perfection chrétienne*, 19 (t. VI); *Sur les oppositions véritables entre la doctrine de M. de Meaux et celle de M. de Cambrai* (t. II).

devotamentul este totodeauna episodic şi intermitent: el alternează cu lungi perioade de eclipsă, în timpul cărora altruistul îşi este înainte de toate devotat numai propriului său interes: devotamentul este deseori virtutea ocazională a unui subiect care nu e totdeauna generos, care este orice numai devotat nu e, care e devotat şi mai e pe deasupra încă multe alte lucruri, care între altele este invidios, vindicativ etc.; şi care nici măcar nu e devotat tot timpul: virtutea zilelor de duminică şi de sărbătoare, virtutea zilelor consacrate faptelor bune şi lucrărilor pioase. Şi însăşi dăruirea este esenţialmente partitivă, definindu-se ca dăruire în raport cu tot ceea ce nu se dăruieşte, cu tot ceea ce se preferă a fi păstrat sau rezervat pentru tine însuşi. Un sacrificiu literalmente cronic este aproape de neconceput şi de nesusţinut. Căci sacrificiul este o criză sfîşietoare. La fel, o dăruire „totală", o dăruire care dă totul fără excepţie, fără să păstreze nimic, fără să trişeze, fără să ascundă în traistă vreo merinde, fără să salveze nici un *fără*, nici măcar ca element de referinţă, nici măcar pentru efectul de relief, într-un cuvînt darul unui donator care, de neînţeles, se dăruieşte pe sine în întregime, aşadar acest fel de dăruire este fie un non-sens, fie străfulgerarea unei graţii sublime şi supranaturale; şi această graţie n-ar putea fi perenizată fără să ajungă la absurd. Poate fi oare imaginat turul de forţă imposibil, fapta eroică supraomenească a unui ascet care, nemulţumit să renunţe la una sau alta, nemulţumit cu punerea între paranteze a micilor lui plăceri aşa cum i-o recomandă medicul, ar ţinti spre orizontul *dăruirii totale*? Totalizarea contrazice chiar şi intenţionalitatea de a da, sau poate relativismul este cel care dezminte totalitarismul abnegaţiei integrale... S-a terminat cu jumătăţile de măsură şi cu micile cadouri al căror scop unic era economisirea sacrificiului total! Pornind de aici, „privaţiunile" nu mai sînt de ajuns! Căci pseudoascetul se adaptează privaţiunilor cu o surprinzătoare maleabilitate şi îşi reconstituie curînd un mic confort în viaţa lui îngustată, tot aşa precum cei bolnăvicioşi, care vegetează cocoliţi în regimul lor şi care nici pentru un ospăţ somptuos n-ar renunţa la el. Asta pentru că noi scăpăm din vedere rutina obişnuită a austerităţii şi exigenţele nesfîrşite ale ascetismului. Austeritatea nu pretinde omului auster să se disocieze în întregime de propria sa fiinţă; în schimb, ascetismul îi cere ascetului să se extragă el însuşi cu totul din fiinţa lui! Acum e necesar un *extaz*: nu mai e de ajuns „să te desolidarizezi"... Un asemenea gest

este încă prea empiric, prea superficial, prea cu uşurinţă complicele conştiinţei încărcate! Nu, el nu şi-a achitat datoriile prin faptul de a se fi desolidarizat din vîrful buzelor! Ar trebui ca eul să facă abstracţie de el însuşi, să se exileze din propria sa esenţă. Asemenea baronului de Crac, omul pe calea pierzaniei, pe punctul de a se îngloda, se smulge el singur din mlaştină, trăgîndu-se el însuşi de păr, omul care se înfundă în nisipurile mişcătoare şi salvatorul care se crede pe un teren ferm sînt unul şi acelaşi om; şi, tot un singur om, cel care e deja înstrăinat de sine şi cel care-i vine în ajutor şi care va sucomba în aceeaşi disperare. Unde va afla el, în imanenţa comună, un punct de sprijin transcendent? Cum, prin ce soi de tehnici transcendente şi absurde, va reuşi să iasă la suprafaţă omul aflat în disperare şi cufundîndu-se în nisipurile mişcătoare ale egoităţii?

12. Apariţia dispărîndă între ego şi flacăra vie a iubirii... Pragul curajului.

Spuneam cam aşa: omul inimii şi al datoriei este altruist nu *în ciuda* egoismului său, ci *în calitatea lui* de egoist; el n-are decît să fie scandalos ferecat în filautia lui, paradoxal, cu atît mai mult este el altruist decît egoist. Nu e oare aici o provocare paradoxologică şi literalmente *inopinată* la adresa logicii înţelepte a indentităţii? Omul moral este desigur altruist *în pofida* rezistenţei egoiste, altruist de un altruism diminuat, contestat, contrazis, nimicit, deci altruist destul de jalnic şi de ruşinos în fond: căci revanşele şi contraofesivele ego-ului sînt cu greu ţinute în frîu... Totuşi, anume negativitatea egoistă este cea care ascute pasionat, disperat, fanatic, protestul altruismului. Acel concesiv „în ciuda faptului că" dicat în mod firesc de către bunul simţ şi buna voinţă cedează locul cauzalităţii cinice: nu e ego, nu e nici sacrificiu! Nici un ego, nici un merit! Şi în cazul acesta complicaţia dialectică născută din contradicţie ne impune zigzagurile şi ocolişurile căii de mijloc. Eşti tentat să spui, folosind un fel de a vorbi cam simplist şi schematic: abnegaţia are nevoie de un ego viguros, vital şi senzual pentru a se sălta pe el. Altfel, unde şi-ar mai găsi ea elasticitatea şi detenta necesare? Şi negarea căror voluptăţi ar mai fi abnegaţie? Pentru a se ridica spre cerurile altruismului,

ego-ul are envoie să arunce lestul. Unde va găsi el acest lest de aruncat? Dar, atenție! Manevra este riscantă și marja acestei manevre – mai mult decît îngustă: cînd se evaluează buna sau reaua credință a unei opțiuni, imponderabilele trebuie cîntărire și cumpănite cu o infinită circumspecție pe balanțe ultrasensibile; numai puțin să ai mîna prea grea și riști să treci dincolo sau să rămîi dincoace. La cele două extreme situația este perfect ambiguă. Dacă obstacolul este egal cu zero, nu e nici un sacrificiu; cînd altruismul nu costă nimic, nu mai e altruism; cînd practicarea virtuților este tot atît de puțin costisitoare precum sînt funcțiile vegetative și circulația sîngelui în artere, meritul nu mai e meritoriu; sau, mai degrabă, fiind el însuși relația unei perfecționări față de un efort, nu mai există merit; de exemplu: îngerii nu sînt meritorii; de exemplu: sfinții nu sînt „virtuoși", omenește virtuoși: după transcenderea *agoniei* și a chinurilor ei, ei trăiesc în glorie (dacă se poate spune: ei „trăiesc"). Dar cum, invers, o senzualitate înăbușitoare, generatoare de tentații irezistibile, ar face să dispară plăpînda scînteie muribundă a scrupulului moral, ești înclinat să crezi că măsura dreaptă a unei conștiințe morale adecvate trebuie să se afle pe undeva la mijlocul drumului între prea mult și prea puțin. Dar se poate oare vorbi în mod serios de o senzualitate „medie"? Determinarea acestui echilibru exact este încă și mai riscantă, și mai anevoioasă, atunci cînd ai în vedere minutul de curaj care se destramă și în special clipa infinitezimală a deciziei eroice. Dacă cel brav nu are nimic de bravat, dacă nu îi este cîtuși de puțin frică, fie pentru că nu are conștiința pericolului, fie pentru că se simte invulnerabil, dacă el, cel neînfricat, cel cutezător, nici măcar nu știe ce înseamnă să tremuri, nu avem nici un motiv să-i admirăm curajul. Cu atît mai puțin după faptul împlinit, dacă spaima l-a mai și pus pe fugă pe bravul nostru: acest brav nu era fără îndoială, decît un fanfaron și un palavragiu! Și atunci, unde vom găsi noi insesizabila, prea subtila bravură a acestui brav? Nu poți, fără a deveni ridicol, numi brav, în limbajul bunei căi de mijloc, un om de o poltronerie mijlocie, poltroneria fiind respingătoare în toate cazurile, indiferent de doza în care se manifestă. Determinării aritmetice a unei mediane sau măsurării unei echidistanțe, noi îi preferăm poate intuiția unei fine tăieturi sau a unei mutații infinitezimale. Clipa curajului ar trebui fixată în prezentul confruntării, anume în această clipă a ascultării morale s-ar auzi bătînd inima curajului. Mai înainte e prea devreme, mai

apoi – prea tîrziu! Ocazia curajului, *kairos*, se află fără îndoială undeva între cele două. Dar unde anume trebuie situat acest undeva? Spuneam situat şi nu localizat. Căci există, fără doar şi poate, un prag al curajului, dar liminaritatea i-o percepem numai printr-o căutare dibuitoare şi riscantă: căci clipa curajului survine în oceanul nevolniciei aproape pe nesimţite, tot aşa cum apare-dispare o faptă bună în oceanul egoismului, tot aşa cum clipeşte prin negurile ipocriziei scînteia tremurătoare a sincerităţii. Între neînfricarea lui „încă nu" şi fanfaronada lui „deja" care, o dată depăşită frica, fac să mustească la infinit imaginare fapte vitejeşti, există un loc pentru dezbatearea pasionată, serioasă, poate chiar tragică, despre curaj şi frică. Dezbaterea curajului şi a fricii se rezumă într-o contradicţie a cărei aparenţă doar este paradoxală: *pentru a fi curajos trebuie să-ţi fie frică*! Pentru a fi curajos, trebuie să ţii la viaţă, la viaţa pe care o ştii fragilă, ameninţată şi nesfîrşit de preţioasă, pentru a fi curajos trebuie, laolaltă, să şi ţii la viaţă, s-o şi risipeşti! Frica este un obstacol pentru curaj, căruia îi frînează, cu alte cuvinte îi *descurajează*, elanul şi, în acelaşi timp, ea este raţiunea lui de a fi. Acest moment critic de extremă tensiune nu este cel al fricii depăşite ci al fricii pe care urmează s-o depăşeşti; conştiinţa n-a avut încă timpul să-şi ofere în chip de spectacol pericolul, nici să mai găsească ceva de spus cu privire la propriile merite. Misterul curajului se reduce la o infinitezimală zdruncinare a voinţei, aproape imediat stăpînită, eclipsată şi, ca să spunem aşa, inundată de valurile exhibiţionismului, de emfaza fără de măsură şi de inflaţia verbală. Pentru omul liber, libertatea este în aceeaşi clipă o întrezărire *clar-obscură* şi o certitudine orbitoare; în străfulgerarea acestei clipe *apariţia-dispărîndă* este în oarecare măsură *echi-univocă*.

La modul cel mai general, şi în orice caz: dacă accentul este pus pe obstacolul din organul-obstacol, acest lucru nu e făcut pentru a edulcora însă şi mai mult caracterul fad al unei senzualităţi mediocre, ci pentru a mări neliniştea unei senzualităţi frămîntate, anxioase şi îngrijorate, pentru a spori vigilenţa conştiinţei încărcate. Conştiinţa cu ochii în patru este hărţuită de către purismul maniac, ţinută cu respiraţia tăiată de către scrupulele şicanatoare şi de către aforismele neiertătoare, este persecutată de exigenţe care nu trec nimic cu vederea. Şi atunci s-a terminat cu somnul nostru; conştiinţa nu mai este doar vigilentă ci şi insomniacă: agonia va dura pînă la sfîrşitul lumii... „În timpul acesta nu trebuie să

dormi*." O conştiinţă încărcată cronică tulbură somnul celor drepţi: căci „virtutea" este esenţialmente precară. Obsedantă, acerbă, neînduplecată, este la La Rochefoucauld denunţarea egotropismului omniprezent: autorul *Maximelor* ne readuce neobosit la acest reper al unui ego care face obiectul unei perspicacităţi epuizante şi pe care-l regăsim la orice ocol, orice răspîntie, la orice bifurcare a mizantropiei sistematice. Toată lumea se simte vinovată, impură, zădărnicită. Hăituind, din maximă în maximă, pretextele, scuzele şi sofismele ipocriziei, La Rochefoucauld inaugurează cu mult înaintea lui Kant era suspiciunii. Interpretarea cifrurilor duplicităţii – iată marea preocupare strategică a lui Baltasar Gracián. Chiar şi suavităţile retoricii pot deveni o armă de luptă. Chiar şi linguşirea cea mai servilă este o formă de beligeranţă, şi încă de cea mai perfidă specie... Această armă se numeşte şiretenie.

13. Blîndeţea. Resimţirea minimală a abnegaţiei (aferenţa eferenţei). Plăcerea de a face plăcere.

Totuşi *blîndeţea*, atunci cînd e predicată de către sfîntul Francisc de Sales, şi chiar de către Fénelon, la urma urmelor atît de austeri în materie de puritate, atît de intransigenţi la capitolul milei, aşadar blîndeţea nu este în mod necesar o înşelătoare vorbă mieroasă; sau folosind alte imagini: catifeaua ei nu ascunde totdeauna gheare. Ea evocă mai întîi gîndul unei dulceţi şi al unei mîngîieri. Atunci cînd nu este pervertită, ea va fi mai degrabă o chemare la încredere şi la indulgenţă: încredere măsurată în seducţia aparenţelor, indulgenţa pentru cel care se lasă ispitit de către ea. Mai exact: să dai dovadă în aceste domenii de o rigoare fără nuanţe sau de o luciditate prea neiertătoare ar însemna, fără îndoială, o oarecare rea credinţă, ceva perversitate şi mult nerealism. Să descurajezi buna voinţă cu perspectiva unei sarcini imposibile, iată o precauţie de rău augur, atunci cînd nu este un semn de rea credinţă. Căci o bună credinţă împinsă pînă la extrem (mai merită ea în acest caz numele de bună credinţă?) este în general de nedistins de reaua credinţă sau măcar

* Pascal, „Mystère de Jésus" (*Pensées*, VII, 553). Miguel de Unamuno, *Agonie du christianisme* (trad. Jean Cassoux, p. 18-19).

de reaua voinţă. Radicalismul, machiavelismul prea bunei credinţe, sînt cele ce merită suspiciunea venită din partea unui suflet simplu şi drept; şi dimpotrivă, nebunele aproximări ale speranţei şi himerele iluziei sînt cele care justifică credinţa în efort.

Folosind concepte féneloniene, iată cum ne-am exprima: trebuie de bună seamă ca omul dezinteresat, oricît de dezinteresat ar fi, să manifeste cel puţin un *interes sensibil* pentru obiectul dexinteresării sale; şi se întîmplă chiar ca altruismul cel mai detaşat de orice plăcere egoistă să resimtă, în lipsa altei plăceri, plăcerea de a se devota. Ceea ce, într-o logică elementară, ne-ar duce din nou la truismul substanţialist. Hotărît, cercul acesta vicios este destul de virtuos! Cine se devotează? *Trebuie* doar ca verbul „a se devota" să aibă un subiect! Tot timpul acest „trebuie ca ..." Natura inexterminabilă a ego-ului şi a egoismului e solidară cu indistructibilitatea inversă, aceea a altruismului. Căci optimismul pesimismului este la fel de încăpăţînat precum e pesimismul optimismului şi eşti fără sfîrşit expediat de la unul la celălalt. Vorbind despre sens şi despre ordinea inteligibilă, Leibniz spunea că ele se reconstituie la infinit şi se regenerează la infinit, că nu pot fi anihilate. Dincolo de capriciile cele mai arbitrare şi de violenţele cele mai absurde ale ascetismului, dincolo de un masochism împotriva naturii şi, de altfel, contradictoriu, atracţia plăcerii şi pozitivitatea agreabilului rezistă în faţa tuturor persecuţiilor şi au dreptul la indulgenţa noastră! În ciuda rezervelor pe care noi înşine le vom face atunci cînd vom vorbi despre complezenţă, atracţia naturală şi simplă a lucrului atrăgător nu poate fi sincer negată: strîmbăturile noastre nu vor ajuta la nimic: şi contorsiunile unui ascet supus chinurilor pot deveni chiar ele un semn suspect de mulţumire, ba chiar un motiv de vanitate. Nu este totdeauna uşor să faci distincţia între bucuria de a te devota şi stupida satisfacţie a datoriei aşa-zis împlinite, şi nici să determini care este momentul cînd treci de la una la cealaltă! Atîta vreme cît e vorba de prima (cu condiţia să fii sigur de lucrul acesta), poţi într-adevăr să întrebi: ce rău e în faptul de a resimţi o asemenea bucurie? Nu este o crimă. Plăcerea de a face plăcere este dintre toate plăcerile cea mai mare. Îndurare, lăsaţi-ne această plăcere.

Această anume plăcere nu este doar scuzabilă, ci şi nevinovată; şi, într-adevăr, nu ajunge să spui că plăcerea aceasta este cel mai strîns legată de actul generos: ea este chiar emanaţia imediată a acestuia. Şi se poate

spune chiar mai mult: plăcerea aceasta face corp comun cu actul generos; dăruirea şi plăcerea de a dărui sînt doi versanţi, unul eferent şi altul aferent, ai aceleiaşi binecuvîntări şi ai aceleiaşi bucurii; într-un fel plăcerea se degajă direct din dar – sau, invers, darul este expansiunea generoasă a plăcerii; plăcere şi dăruire sînt amîndouă în acelaşi timp cauză şi efect, iar cele două mişcări sînt sincrone, merg de la una la alta şi de la alta la una. De fiecare dată cînd voinţa militantă intră în acţiune, întreprinde sau face cutare ori cutare lucru, de fiecare dată cînd ea iese înaintea sau în întîmpinarea persoanei a doua a ei, pentru a o asista, pentru a-i veni în ajutor şi, în special, pentru a o salva, această voinţă spontană suportă aşadar, ca pe o contralovitură, ca pe o undă de întoarcere, reacţia centripetă a acţiunii ei de ajutorare; elanul milos şi momentul receptiv, a da şi *a resimţi*, impulsul primar şi „afectul" secundar, nu sînt consecutive, dar fac parte dintr-un acelaşi proces; şi se întîmplă chiar, ca şi în spontaneitatea inocentă a milei, ca emoţia să fie nu doar contemporamă cu gestul de ajutor, ci anterioară gestului acestuia. Şi atunci, cum să pretinzi, într-un glas cu teoria fiziologică, ca pietatea să fie în întregime redusă la comedia apei sfinţite, iar mila, în întregimea ei, la percepţia modificărilor periferice, să pretinzi ca omului milos să-i fie milă de propriile sale lacrimi? Pascal n-a vrut niciodată să spună aşa ceva. Mila şi dulceaţa lacrimilor nu sînt „egoiste" decît dacă izolezi în mod artificial de compasiunea caritabilă latura pasivă a acestei compasiuni, sau dacă desparţi emoţia de activitatea generoasă. Această despărţire se termină prin atrofierea simultană a generozităţii şi a sentimentului, ea are ca urmare uscarea, ofilirea şi, la urma urmelor, degenerescenţa fiinţei morale: interioritatea afectivă devine în acest caz o fantomă palidă, fără eficacitate şi fără consistenţă, în timp ce pomana se reduce la un mecanism şi la o vorbă goală sau, mai bine zis, la pantomima unei maimuţe savante.

Aceeaşi întrebare obsedantă continuă să ne urmărească: de la ce grad de filautie poate fi ego-ul acuzat de egoism? De la ce densitate ontică devine suspectă şi mai apoi vinovată, trebuind să fie condamnată, necesara prezervare a subiectului? Mai exact: unde se opreşte amorul propriu licit? În ce punct începe filautia vinovată? Unde şi cum se stabileşte limita? Pînă la ce punct poate fi împins extazul, pînă la ce punct – rarefierea şi extenuarea subiectului substanţial, fără ca fiinţa să se

distrugă în vidul neantului şi fără să-şi compromită în mod periculos supravieţuirea? Căci, în jocul cu non-fiinţa, în care şansa de a scăpa este la bunul plac al unei prodigioase şi periculoase acrobaţii, riscul anihilării nu este neglijabil. Cît? Unde şi cînd? Evident, trecerea de la buna voinţă la reaua voinţă se operează în cutare sau cutare moment: la un moment dat... Dar care este acest moment dat? La un moment dat... Dar cînd? Dar cît? Nu prea mult, în orice caz... Determinările circumstanţiale şi, în special, cele cantitative sînt la fel de incerte şi de arbitrare precum ceasul morţii. Oricare ar fi categoria avută în vedere, nu se poate răspunde cu precizie, nu se pot fixa dozele, nu se poate desemna limita lui prea mult şi cea a lui prea puţin. Aceste aporii, folosite ca sofisme de către Megaricieni, ba escamotează discontinuităţile în continuitatea specioasă şi insidioasă a „soritului", ba nu recunosc continuitatea devenirii şi a schimbării. Tot aici trebuie să mai spunem: facultăţile noastre de apreciere tatonează în echivoc, în special cu dozele mijlocii; extremele sînt, dimpotrivă, perfect univoce. Şi totuşi, chiar şi în zona mixtă şi indecentă a finitudinii noastre, pare că regula cea bună este de a evita tîrguielile meschine ale posologiei şi de a fi de acord cu evidenţele cele mai fireşti. Cel care pune probleme sofisticate nu trebuie să se mire dacă face chiar el jocul sofiştilor şi dacă se îmbolnăveşte de maladia scrupulului.

Pentru om, fiinţă finită şi impură, actul purissim este o limită himerică, tot aşa cum poate fi idealul unei iubiri prea pure: acestea sînt două denumiri pentru un singur extaz purificat de orice realitate concretă, de orice trăiri psihologice, de orice context asociativ. Dar legea alternativei contrariază domnia graţiei: elanul centrifug este supus şocului invers al forţelor care se revarsă asupra lui şi îl neutralizează sau, cel puţin, îl compensează; orice activitate creatoare suferă în felul acesta, ca repercusiune, efectele pasivităţii sale corelative. Căci „act pur" nu există! Contralovitura este unda aferentă care urmează imediat actului eferent şi face chiar parte din acest act... Contralovitura este răsunetul şi într-un anumit fel, rezonanţa indusă prin activitatea primară; atunci cînd afectivitatea este pe cale de a se naşte, omul de acţiune prinde gust, sau pur şi simplu aderă la propria sa iniţiativă; complezenţa mişcării celei bune faţă de sine însăşi este cea mai fugitivă dar şi cea mai diabolică dintre fatalităţile morale. Or, se mai întîmplă şi ca trupul să vorbească foarte tare sau să strige cît îl ţine gura: în cazul acesta contralovitura sensibilă

se manifestă în forma unei explozii, a unui protest violent al organelor. Pasionată sau aproape imperceptibilă, participarea aceasta este uneori o apăsătoare şi indiscretă aderenţă, alteori – o impoderabilă adeziune; este ba o aderenţă a ego-ului la propria sa fiziologie, ba o zdruncinare impalpabilă, dar totdeauna decelabilă, a conştiinţei.

Întrepătrunderea influxului eferent şi a influxului aferent este în dragoste, oricît de neamestecată ar fi ea, încă şi mai intimă decît în actul pur. Aceasta pentru că iubirea implică din capul locului afectivitatea şi pentru că este ea însăşi versantul trăit şi sensibil al milei. Iubirea vrea să zică în acelaşi timp *cineva de iubit* şi *cineva pentru a iubi*. Primul „cineva", obiect al intenţionalităţii tranzitive, este în acelaşi timp acuzativul iubirii, cu alte cuvinte este ţinta celui care iubeşte şi ceea ce aprinde şi întreţine „flacăra vie a iubirii". În întregime extravertit, întors către celălalt, şi în speţă către persoana a doua, cel care iubeşte tinde, în iubirea limită, spre uitarea de sine, spre un soi de pierzanie extatică şi de anestezie interioară. Dar însuşi cel care iubeşte nu e nici suflu invizibil, nici răsuflare fără trup şi greutate, nici gîndire impalpabilă: cel care iubeşte este unul care există, un subiect substanţial, şi iubitorul nu poate fi împiedicat să iubească iubirea şi, treptat-treptat, să se simtă iubind, să se simtă iubitor, în general să se simtă el însuşi şi, printr-o degenerescenţă progresivă al cărei ultim termen îl constituie amorul propriu, să se iubească în cele din urmă pe sine însuşi şi să afle plăcere în lucrul acesta. Ca efect al conştiinţei de sine pe care o dobîndeşte şi al complezenţei care prinde gustul acestei conştiinţe, iubirea capătă volum şi dobîndeşte toate dimensiunile existenţei. Şi nu doar iubirea devine mai existentă, dar, ca repercusiune, iubitorul însuşi se încălzeşte şi dobîndeşte fervoare. Fără îndoială, Fénelon este un absolutist şi în special prea puţin realist atunci cînd condamnă, fără nici o concesie, *gustul sensibil* în general...Această replică sensibilă, care nu poate fi anihilată, ţine de versantul aferent al experienţei morale, exact la fel precum darul dezinteresat este momentul ei eferent; şi în unirea indisolubilă a acestor două momente se exprimă omenescul din om. Poate fi oare austera şi costisitoarea renunţare la plăcerea proprie separată de solicitudinea tendră faţă de persoana a doua? Fără această solicitudine iubitoare, iubirea ascetică n-ar mai fi decît indiferenţă şi abstracţiune. Prin urmare, într-un anumit fel, celălalt e desigur un altul decît eu însumi, dar nu în

sensul egotropismului atomistic şi substanţialist al lui Aristotel, care este puţin cam prea mic burghez: pentru că, mort faţă de sine însuşi, cel care iubeşte renaşte în mod miraculos, pasionat, extatic, în fiinţa celui iubit. Iată de ce acel *a resimţi* care este aferenţa minimală, inseparabilă de eferenţa dezinteresată, aşadar acest a resimţi nu este nici efectul reflexivităţii, nici dublarea într-o oglindă, ci este în acelaşi timp al doilea timp şi primul timp; a resimţi este în mod indivizibil ecou îndrăgostit şi spontaneitate pură. Alternativa dintre altul şi eu însumi este, prin urmare, depăşită, trecută – transcendată! În felul acesta presupune iubirea desăvîrşirea a două serii de condiţii aparent contradictorii. Pe de o parte, şi în ordinea eferenţei, abnegaţia care ne face, în mod inexplicabil, să trăim pentru altul şi în locul lui şi să nu ne mai gîndim decît la acest altul, aşa cum face intuiţia... Extazul nu este oare, în felul lui, o intuiţie trăită? Şi, pe de altă parte, în ordinea aferenţei, fericirea, dulceaţa inefabilă de a simţi că trăieşti, dulceaţa de a simţi că trăieşti intens şi din plin: în mod paradoxal extazul şi înflorirea vitală nu mai fac decît una!

Plecînd de aici, nu mai este un păcat să guşti din fructul devotamentului, atunci cînd din întîmplare devotamentul are un gust, nici să resimţi bucuria sacrificiului dacă, din fericire, sacrificiul implică o astfel de bucurie. Nu e nimic rău în asta. Judecătorii suspicioşi ne reproşează aceste nevinovate plăceri, iar sufletele scrupuloase pleacă urechea la reproşurile lor şi sînt încercate de remuşcări. Noi însă nu-i vom da dreptate lui Clement din Alexandria, acest gnostic „impasibil"; nu vom da ascultare judecătorilor suspicioşi, şi ne vom abţine să descojim cu anxietate scrupulele maniace: pentru o dată ne vom lăsa în voia vocii bunei conştiinţe.

Totuşi vocaţia iubirii este orientată în sens invers averii, conservării („păstrării") şi chiar, pînă la un anumit punct (un punct ce nu poate fi fixat), în sens invers fiinţării pur şi simplu; fiinţarea este, fără îndoială, o desăvîrşire, dar nu este mai puţin şi o greutate pentru că este ceva gata făcut, la participiul trecut pasiv – şi chiar noi spuneam: tocmai pentru că este un obstacol, va fi o desăvîrşire; fiinţa este o desăvîrşire care este un impediment sau, invers, este o greutate care e o plenitudine. Pentru a-şi desăvîrşi vocaţia, fiinţa de dragoste trebuie să-şi prezerveze propria fiinţare şi chiar, la nevoie, s-o sporească, fără să se poată determina în fiecare caz cu ce mărime trebuie ea să se mărească, şi nici dacă această

argumentare este pleonexie sau este o condiţie necesară a plenitudinii amoroase. Nu este prin urmare ruşinos să-ţi conservi fiinţa. Şi dacă din întîmplare s-ar insista şi s-ar întreba: cît trebuie la urma urmelor să păstrezi şi cît trebuie să dăruieşti pentru a fi un om desăvîrşit? noi am răspunde din nou: în orice caz nici vorbă nu poate fi să faci două jumătăţi din ceea ce păstrezi şi din ceea ce dăruieşti: o asemenea împărţeală s-ar potrivi mai degrabă cu economia statică a rutinei cotidiene şi ar degenera în gestiune de tarabă; în viaţa morală nu poate fi vorba de a calcula buna cale de mijloc... Şi încă şi mai puţin poate fi vorba de o „negociere": căci ceea ce vizează negociatorii, făcînd să alterneze şantajul, bluff-ul şi intimidarea cu concesiile ipocrite, este instituirea unei ordini statice, a unui nou raport de forţe şi a unui nou echilibru; o negociere de acest tip nu este decît o continuare vicleană a beligeranţei, o beligeranţă în surdină. Mai mult decît de o negociere, am prefera să vorbim despre o ajustare infinită: soluţia e depărtată precum orizontul – adică ea se depărtează pe măsură ce te apropii. Orice echilibru este instabil, precar, permanent repus în discuţie; nimic instalat, nimic definitiv. Exact ca şi negocierea vulgară a unor negociatori vulgari, exigenţa morală admite şi face compromisuri; ea le admite cu moartea în suflet şi apărîndu-se din răsputeri; ea le admite închizînd ochii şi întorcînd capul; dar, de fapt şi în mod tacit, ea le admite cu toate că teoretic le detestă şi le scuipă; la urma urmei acţiunea este cea care în general are nevoie de aproximări pentru a ajunge la ceva, şi care fără aproximări n-ar ajunge la nimic; aşa se adaptează ea circumstanţelor... Aristotel n-a închis niciodată ochii în ceea ce priveşte oportunismul firesc al practicii! Ceva neînţelegeri pe aici, puţină aproximaţie pe dincolo, cîteva picături de ambivalenţă, multă iubire şi bunăvoinţă – şi de bine, de rău (mai degrabă de rău decît de bine) şi treacă-meargă, ceea ce nu e viabil devine viabil şi imposibilul se dovedeşte a fi posibil! Dar exigenţa morală implică o negociere fină, care cîntăreşte şi cumpăneşte imponderabilele pe balanţa ei şi calculează cantităţile infinitezimale şi acceptă mobilurile cele mai secrete. Ar fi trebuit poate să opunem *aproximarea* suprafină care merge la infinit, şi grosolanul *vreo* (*cam atît*) care circulă în tranzacţiile negustorilor. Desigur, exigenţa puristă este intransigentă, ea respinge arta de a alcătui aliaje; dar iubirea pură poate uneori să coincidă, în clipita unei intuiţii, cu propriul său contrariu. Nu acesta este cel mai puţin uimitor paradox

al extremismului moral... Aceasta e suprema ironie: iubirea şi fiinţa nu combină între ele nişte abile aranjamente şi nişte amalgamuri ingenioase care să fie un *modus vivendi* al lor, dar ele se recunosc subit una pe alta în străfulgerarea acelei *coincidentia oppositorum* şi cad una în braţele celeilalte.

14. Orizontul lui „aproape". De la aproape-nimic la non-fiinţă. Rezultanta instabilă a ambiţiei şi a abnegaţiei.

Orizontul lui *aproape* – altfel spus, al acestei aproximări infinitezimale în care noi recunoaştem cea de-a treia evadare – permite să înţelegem cum, prin efectul iubirii, fiinţa tinde la infinit spre non-fiinţă ca spre limita ei, fără să se evaporeze vreodată în nimic, fără să fie vreodată anihilată. Să precizăm mai întîi o clauză esenţială, care este o condiţie pentru tot restul: *de-abia* este negativ, desemnînd ceea ce „de-abia" iese din non-fiinţă la suprafaţă; în schimb *aproape* este timid afirmativ. *De-abia*, avort deghizat, face aluzie la eşec; în schimb *aproape* se raportează la un eşec care prefigurează o foarte apropiată reuşită; *aproape* exprimă într-un singur cuvînt faptul că se ratează scopul, dar că se ratează la mică distanţă... În felul acesta – o ratare fortuită, un simplu ghinion –, *aproape* este numai pozitivitate: este un adverb al pudorii dar şi un adverb al speranţei, folosit de către omul de curaj şi de acţiune care, fie el un erou, înfruntînd adică moartea şi asumîndu-şi în sacrificiu posibilitatea de a muri, spune da vieţii şi viitorului, şi prezervă pe cît posibil propria sa existenţă pentru a o hărăzi existenţei altora, de vreme ce acesta este imperativul imperativelor; el îşi asumă riscul de a se aneantiza, dar are nevoie de a scăpa şi de a supravieţui: căci fiinţarea e mai bună decît neantul. Nimic nu e mai simplu şi mai limpede decît pariul acesta. Acest *aproape* presupune, aşadar, în opoziţie cu orice nihilism, un act de credinţă şi de voinţă de a trăi. Ce spun eu? în opoziţie cu orice negare strivitoare, cu orice anihilare suicidară, abnegaţia-limită presupune valori şi raţiuni de a trăi mai sublime decît însăşi viaţa; abnegaţia este deci a fortiori vitală; în lumina iubirii ea renunţă la fiinţă pentru a accede la o supra-fiinţă. Tangenţa de iubire cu neantul, este ea oare eşec sau triumf? La acest nivel, o asemenea alternativă pare transcendată.

Sacrificiul suprem este mai întîi un eşec, în măsura în care fiinţa iubitoare, redusă la un aproape nimic, a devenit inconsistentă şi cvasi-inexistenţă; dar transfigurat de optica morală a datoriei, acest eşec mai este şi cea mai miraculoasă şansă, şi cea mai triumfală, de vreme ce în ultima secundă a ultimei minute de abia existîndul este salvat de la non-fiinţă; *trebuie* ca el să fie salvat; printr-o restabilire acrobatică cel care *era* gata să sucombe va supravieţui... *Pe punctul de* a sucomba, el, ca şi Mazeppa, revine la viaţă. Nu este oare efectiv un miracol? Căci *puţin a lipsit* ca salvatul, încă răsuflînd din greu, să nu sucombe, şi *n-a lipsit decît aproape nimic* pentru ca cel care iubeşte să nu mai fie nimic: între nimic şi aproape-nimic există acel infinit de puţin, această infinitezimată tăietură a lui *aproape*, această lumină tremurătoare care mai este şi o imensă speranţă, mare cît lumea întreagă.

Cea de a treia evaziune este periculoasă, dar cea de a patra e vertiginoasă; ea este mai mobilă, mai neliniştită decît cea de a treia, şi în legătură cu ea evocam noi zigzagurile şi bîzîitul unei insecte înnebunite care caută o ieşire din temniţa ei de sticlă, ciocnindu-se de pereţii transparenţi ai acesteia; în acest du-te-vino noi recunoşteam acea bătaie caracteristică şi, ca să spunem aşa, vibraţia unei conştiinţe în căutarea aproape-nimicului; cele două extreme îşi expediază una alteia această conştiinţă; rînd pe rînd ea atinge lumea de dincolo, adică acea lume supranaturală a iubirii, fără să poată pune piciorul în ea, apoi îşi recapătă forţele în cea de dincoace şi se avîntă din nou către ulterioara patrie inaccesibilă, în care nici un astronaut nu va ateriza vreodată. Acrobatul celei de a patra acrobaţii nu se va lăsa, aşadar, convins de către raţionalismul relativ optimist al lui Descartes*. Este cunoscut sfatul pe care cea de a doua maximă a „moralei prin proviziune" îl dă călătorului rătăcit în pădure: acest călător se învîrteşte ca un bondar înnebunit, „cînd într-o parte, cînd în cealaltă", şi Descartes îl compară cu „spiritele slabe şi şovăitoare" care – semn evident al derutei – sînt agitate de oscilaţiile remuşcării şi ale căinţei; Descartes recomandă acestor călători dezorientaţi să meargă drept înainte în acelaşi sens; căci, în felul acesta, vor ajunge oricum undeva, regula cea bună fiindă să adopţi o anumită direcţie, chir dacă la întîmplare, şi să te ţii de ea. Oricum, mai bine decît să rătăceşti prin întunecimea dublă a pădurii şi a nopţii! Mai bine clar-obscurul practicii şi al probabilismului decît această dublă întunecime! Din

* *Discours de la méthode*, III (A. T. VI, pp. 24-25)

moment ce în practică există o zonă de irațional, o alegere ipotetică și pragmatică, dictată de imperativele nevoii urgente, este fără îndoială preferabilă disperării... Or, atunci cînd se vorbește nu despre o pădure întunecată și despre un drum pierdut, prin urmare nu despre spațiu, ci despre realitățile insesizabile și intangibile, este poate permis să nu-i negi devenirii și mișcării orice virtute. Desigur, repetarea rapidă și frecventă a unui du-te-vino nu ține loc de omniprezență: totuși, acel du-te-vino al ființei iubitoare, atunci cînd ea aleargă de la ființa-fără-iubire la iubirea-fără-ființă și de la o ieșire la alta, la limita aproximării, poate părea a fi de nedeosebit de ubicuitate; asemenea armatei unui strateg genial care, suplinind insuficiența efectivelor sale prin rapiditate fulgerătoare a mișcărilor ei, pare a fi prezentă pretutindeni în același timp. Du-te-vino-ul între ființare și iubire evocă prin agilitatea sa „jocurile" insesizabile ale umorului: dacă răsturnarea ironică este o seriozitate de al doilea grad, care-și dă aceleași aere, fiind la fel de statică și de definitivă precum seriozitatea fără exponent, seriozitatea umorului se află în schimb totdeauna la infinit, în altă parte. Omniprezența și oscilația fără de sfîrșit nu sînt aici un miracol: sau, mai degrabă: acest „miracol" este pur și simplu grația mobilității. Iar numele său e misterul.

O singură maximă esențialmente echivocă este, prin urmare, valabilă pentru imposibila trecere la infinit – o trecere care merge totdeauna în același sens – și pentru mișcarea de navetă, care este în mod indefinit posibilă. Imperativul moral minimizează răul necesar pe care corpul și egoismul îl înalță în calea lui și din care el face anume *răul cel mai mic*; el întoarce obstacolul necesar pe care îl transformă în organ-obstacol, și nu implică, așadar, faptul ca negativitatea obstacolului să fie integral abolită și transfigurată în mijloc. Abnegația ține în mod necesar seama de acest reziduu inert, irațional și insolubil, inexplicabil și de nejustificat, care este cvadratura cercului oricărei teodicei. În absolut, imperativul moral ar pretinde ca acest reziduu să fie considerat inexistent, ar pretinde să faci așa de parcă ar fi nul și neavenit: este ceea ce Leibniz numea voința antecedentă. Dar atunci cînd se întreabă pînă la ce grad, în relativitate, poate iubirea să accepte ființa, în mod teoretic răspunsul este: cît mai puțin posibil – și, *în principiu*: nu mai mult decît este strict necesar pentru a supraviețui; tot ce este în plus e un lux! În acest minimum este subînțeleasă pe de o parte prezența pozitivă a ființei, căci un minimum nu înseamnă nimicul, minimumul măcar este ceva; foarte puțin, dar măcar e ceva! Stabil și infinit, acest ceva este pur și simplu tolerat și se opune

aproape-nimicului aerian, aşa cum se opun ascetismului austeritatea şi sobrietatea, aşa cum se opune indigenţa cerşetoriei şi modestia – umilinţei. Dar noi am mai spus şi faptul că densitatea tolerată a fiinţării nu poate fi calculată! Şi, pe de altă parte, acest „minimum" implică în mod direct limitarea pe care i-o impune iubirea infinită. Dacă, lăsîndu-ne drept hrană numai *aproape-nimicul*, iubirea infinită este o abnegaţie sublimă, şi dacă fiinţa este ambiţia unei pleonexii egoiste, *acel ceva*, care e minimal, ar fi mai degrabă rezultanta acestei ambiţii şi a acestei abnegaţii, echilibrul instabil dintre ele, fără încetare demontat şi fără încetare refăcut. Pornind de aici, maximumul şi minimumul nu sînt unul faţă de celălalt într-atît antagonisme exclusive, pe cît sînt ele de corelative şi complementare în cadrul unei alternative. Cu cît e mai multă fiinţa, cu atît e mai puţină iubirea. Cu cît e mai puţină fiinţa, cu atît e mai multă iubirea. Una o compensează pe cealaltă. Problema aspră a vieţii morale seamănă cu un tur de forţă dar, atunci cînd iubeşti, acel tur de forţă se reuşeşte aproape fără să te gîndeşti: să o repetăm, înseamnă *să faci să reziste maximum de iubire în minimum de fiinţare şi de volum* sau, invers, *să dozezi minimumul de fiinţare sau de rău necesar compatibil cu maximumul de iubire*.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV

Uneltirile conştiinţei. Cum să păstrezi inocenţa

1. Prisosul şi sporadicitatea valorilor. Absolutul plural: cazul de conştiinţă.

Cel mai diabolic dintre obstacole este obstacolul care are ca origine însăşi valorea. Valoarea este spaţiul transparenţei şi al comuniunii. Cum poate această transparenţă să devină izvor de confuzii şi de încurcături? Există, spuneam noi, un reziduu opac, inert şi ireductibil, o densitate care, fără să se confunde cu acel „minimum fizic", este în felul său un soi de cel mai mic rău: acest rău cel mai mic provine paradoxal, dacă putem spune aşa, dintr-o supraabundenţă de normativitate, ba chiar din datoria infinită. În acest caz, obstacolul nu este, evident, un simplu baraj material, nici o simplă piedică, aşa cum este, de exemplu, ispita pe care teologii o denumesc concupiscenţă sau lubricitate; el este un „rău necesar". Şi, în această calitate, acest rău necesar este parte integrantă a unei strategii defensive, justificată de slăbiciunea omului, de modicitatea resurselor lui şi de jalnica finitudine a vieţii noastre; legea morală – de ce nu? – ne va cere poate într-o bună zi să prezervăm partea dezmăţată a fiinţei noastre, să-i lăsăm acestei părţi toate şansele şi să o scutim de orice mutilare. În cazul acesta, responsabilitatea mea personală va putea deveni auxiliarul

obiectiv şi fortuit al devot6amentului; atunci datoriile mele faţă de mine însumi (dacă ele există) îmi vor porunci indirect să acţionez pur şi simplu în sensul datoriei. Obstacolul necesar este uneori o aparentă infidelitate care, prin jocul împrejurărilor, se află în slujba unei fidelităţi mai profunde şi mai serioase, deşi mai derutante. În al doilea rînd, în ordinea temporală, fidelitatea pneumatică este o fidelitate cu bătaie lungă; ea ne prescrie să trăim cît mai mult timp posibil; ea ne interzice să scurtăm în mod prematur viaţa noastră prin sacrificiu; acelaşi imperativ care mi-ar porunci să-l iubesc pe celălalt pînă la a muri, îmi comandă, dimpotrivă, să trăiesc, şi să trăiesc tocmai pentru dragoste de acest altul... şi *este tot acelaşi lucru*! – să trăiesc şi, în orice caz, să supravieţuiesc! În ultima clipă şi în contradicţie cu exigenţa absoslutistă, cu rigorismul literal, noi *vom prezerva* o prelungire a vieţii pentru a o *rezerva* în vederea întrajutorării militante. Trebuie, nu-i aşa?, ca eu să trăiesc *un pic pentru mine*, dacă vreau să trăiesc *mult pentru tine*! Această concesie nu ridică în nici un fel vreun caz de conştiinţă: activismului săritor îi este oferită o soluţie, şi această soluţie, recuzînd orice mediere utilitară, orice amenajare, orice economie ca fiind prea ingenioasă, amînă pentru noi tragedia dilemei. Imperativul moral nu este cîtuşi de puţin dezmînţit prin această soluţie. Căci ea este literalmente o „soluţie", şi optimismul o adoptă. Optimismul nu este oare un maximum pentru un minimum? Un maximum cu cît mai puţine cheltuieli? Optimumul nu e oare superlativul foarte relativ al unei ingenioase economii?

În sensul propriu al cuvîntului „tragic" nu există decît în *cazurile de conştiinţă*, bineînţeles cu excepţia situaţiei în care cazul de conştiinţă este efectul unei confuzii optice sau al unei analize aproximative. Şi insolubilă nu e decît isostenia a două valori egal valabile care se contrazic sau se dezmit una pe alta. Conflictul datoriilor contradictorii furnizează în mod inepuizabil scuze şi pretexte pentru orice demisii, pentru orice capitulări. O veritabilă mană cerească pentru lenea şi laşitatea sofiştilor! Şi care este oare originea unei asemenea concurenţe? Originea acestei absurde concurenţe o constituie *pluralul valorilor*; şi, la rîndul ei, esenţa acestui plural o constituie la modul foarte general misterul *absolutului plural*. Cum poate fi absolutul la plural? Absolutismul presupune suficienţă şi independenţă, solitudine şi autarhie. Cît priveşte multiplicitatea, ea are în general drept consecinţă relativitatea; paradoxul unui absolut

la plural nu este, prin urmare, nici mai puţin absurd, nici mai puţin contradictoriu decît nonsensul unui singular la plural... Plural de nenorocire! Fiecare valoare este pentru sine infinit valabilă, valabilă pînă la absolut; fiecare se vrea singură şi suverană, şi vrea pentru sine tot locul, şi pretinde în mod absolut să meargă în drepturile ei pînă la capăt; nici o valoare în sine nu acceptă valori rivale şi nici propria sa limitare; valorile ba se repetă făcînd dublu serviciu, ba se dezmint una pe celaltă; dacă valorile ar valorifica toate aceeaşi virtute, ar pune toate în valoare aceeaşi normă, fie chiar şi în forme diferite dar totuşi analoge, s-ar putea vorbi despre o lume a valorilor, despre un cosmos relativ armonios, compus din valori complementare. Or, nu există nimic de felul acesta. S-ar spune că valorile au crescut n-are importanţă cum, independent unele de altele, fără să ţină seama unele de altele, precum nişte liane în pădurile tropicale. Şi de fapt, chiar este ceva tropical în această abundenţă în care normele se îmbină inextricabil şi se încalecă una pe alta. Dezordinea şi incoerenţa legate de spordicitatea valorilor, departe de a alcătui o armonie, aţîţă mai degrabă un război civil. Dacă ne ţinem de obiectivitatea axiologică, aceste antagonisme ajung la coliziune şi sfîrşesc prin a imobiliza şi a inhiba acţiunea. Dacă însă iei în considerare sfîşierea trăită şi disperarea morală care, într-un suflet rupt în bucăţi, rezultă din conflictul dintre valori, va trebui să vorbeşti la propriu despre un caz de conştiinţă. Degeaba ne-am pune să căutăm prin ungherele lumii valorilor un ceva, o entitate blestemată, o notă falsă, poate vreun drăcuşor care să fie cauza palpabilă a disonanţei: va fi imposibil să punem degetul pe disonanţa aceasta, să dejucăm înşelătoria, să localizăm răul sau să atribuim cuiva originea lui. De fapt, prisosul de valoare este răul! Răul, natură ambiguă şi fugară, este, într-un anumit fel, supraabundenţa valorii, aşa cum în anumite cazuri maladia este supraabundenţa vitalităţii. Căci Prea-Multul este duşmanul Binelui. Prin urmare, chiar valoarea este cea care se împiedică ea însăşi, prin luxurianţa ei, să existe. Mai precis: răul nu sălăşluieşte în cutare sau cutare regulă de acţiune ci, în general, în faptul că una sau alta dintre regulile de acţiune formulează proprile ei exigenţe, independent de exigenţele celorlalte; or, o virtute izolată de toate celelalte este un viciu. Iată de ce, de cele mai multe ori, perversitatea nu are nici un conţinut particular: perversitatea care face perversă această perversitate se află aproape în întregime în

refuzul de a lua în considerare ansamblul celorlalte valori. Excelenţele şi perfecţiunile ajung, aşadar, senile, perverse şi rele, datorită efectului atomizării; atunci ele sînt cenuşii şi uscate precum praful. – Totuşi, în sine atomizarea nu este un rău; în sine pluralul nu are intenţionalitate; în sine pluralul este indiferent; în sine pluralul nu e nici bun nici rău. Dezagregarea şi conflictele datoriilor sînt formele pe care le ia degenerescenţa valorilor, dar ele însele, aceste contradicţii şi acest prisos ridicol, au la rîndul lor una şi aceeaşi singură cauză, cea mai simplă dintre toate: „virtuţile" uscate se transformă în praf pentru că dragostea le-a părăsit. Era unicul lucru important şi nici măcar nu e o „virtute": poate chiar nici nu era necesar să i se găsească un nume! Despărţite de lucrul acesta anonim şi impalpabil, de acest mai-ştiu-eu-ce, despărţite de sufletul lor şi în consecinţă de tot ceea ce le-ar constitui forţa şi viaţa, virtuţile nu mai sînt nimic: nişte strîmbături îngrozitoare şi o maimuţăreală pioasă – iată tot ceea ce rămîne din ele. Golite de această iubire care le-ar fi fost singura plenitudine, ele devin pur şi simplu măştile unei dezolante ipocrizii; un adevăr fără iubire nu e decît uscăciune şi indiferenţă, o dreptate fără milă este o flecăreală şi un sarcasm; un adevăr fără iubire nu e decît minciună şi reacredinţă, o dreptate fără milă este culmea nedreptăţii. Prin urmare intenţionalitatea este totul. Moartea intenţionalităţii iubitoare este cea care constituie cauza, iar dezagregarea răutăcioasă a micilor talente, devenită răuvoitoare şi ostilă, îi este efectul. Căci egoismul şi numai el singur este universalul divizor, egoismul şi numai el întreţine dezlînarea, confuzia, matrapazlîcul, războiul tuturor împotriva tuturor. – Conflictele datoriilor, ascuţite de epuizarea iubirii, par să justifice existenţa unei cazuistici: cazuistica se străduieşte să le sudeze, să lipească, după faptul împlinit, valorile dislocate, să recimenteze fisurile; pentru această recimentare ea imaginează noi formule de ciment. În fiecare caz în parte, pentru fiecare problemă şi aporie în parte, cazuistica s-a apucat cu sîrg de această treabă insipidă şi răbdătoare: bufoneria, aspectul eteroclit şi artificial al acestor cîrpăceli, şi-au meritat trista lor reputaţie. Dacă rămînea fidel inspiraţiei iubirii, omul crucificat de scrupule n-ar mai fi fost obligat să caute în soluţiile conceptuale sau în mai ştiu eu ce combinaţii ingenioase sinteza valorilor fărîmiţate; el n-ar mai fi avut nevoie de cazuist pentru a le reconcilia. Abnegaţia însăşi în măsura în care este iubire, spune da: ea nu numai afirmă existenţa

altuia, dar şi subînţelege indirect şi a fortiori prezervarea ego-ului; în transparenţa cristalină a iubirii, în simplitatea limpede a sincerităţii, contradicţiile datoriilor se evaporează ca prin minune; roiul de virtuţi se readuce de aici înainte la o singură virtute.

S-ar spune că există o analogie între cerul sfîşiat al valorilor şi cetatea persoanelor: dezlînarea axiologică pare să se fi încarnat în pluralul monadologic. Desigur, absolutismul plural creează anumite goluri între persoane, anumite discontinuităţi, anumite treceri care mobilizează influxul tranzitiv de iubire. Dar, şi mai adesea, acest absolutism la plural aţîţă lupta pentru viaţă. După cum pretenţiile egal justificate ale tuturor valorilor la o aceeaşi suveranitate neîmpărţită generează fricţiuni şi coliziuni, tot astfel absolutismul fiecărei persoane şi al fiecărei libertăţi luate în parte, fiecare fiind un scop în sine sau un *imperium in imperio*, generează în acelaşi timp atracţia mutuală şi concuranţa încrîncenată, cu alte cuvinte, tensiunea pasională. Or, pentru a folosi în acelaşi timp limbajul lui Pascal şi pe cel al lui Leibniz: universul monadic al persoanelor şi al egocentrismelor contradictorii constituie o totalitate al cărei centru se află pretutindeni. Celălalt este fratele meu întru umanitate şi, *chiar prin aceasta*, el este în mod paradoxal impedimentul meu de a trăi; fratele-meu-duşman. El este apropiat şi depărtat. Ca persoană a doua, el este hotarul oricărei comuniuni şi mai este şi obiectul geloziei şi al urii. În virtutea legii alternativei, locul unuia este ocupat de către celălalt, partea unuia este prelevată din cea a altuia; monadele sînt solidare, dar datorită completitudinii lor, ele sînt necoposibile. Şi în felul acesta prisosul se transformă în penurie.

Răul este o intenţionalitate, şi nimic mai mult. Noi spuneam: nu pluralul prin el însuşi este un rău, aşa cum ne învăţa metafizica greacă, ci intenţionalitatea machiavelică şi perfidă de a exploata această divizare şi, exploatînd-o, de a slăbi valorile şi de a arunca asupra caracterului lor serios îndoiala şi desconsiderarea. Echivoc şi insinuant: aşa este obstacolul pe care noi îl denumeam axiologic şi care se leagă în primul rînd de misterul absolutului plural. Întrucît e vorba de un rău imanent, de o luptă intestină care se poartă între valori, este imposibil să-l ipostaziezi; fiind vorba de un rău ascuns în intenţii, nu se poate spune de ce anume ţine el, în ce constă el, şi nici de ce parte se află tabăra lui: el e intenţional, asta e totul. Trebuie oare acuzat instinctul? Sau viciul? Sau

Satana? Cîte puţin din toate şi nimic din toate astea. În orice caz, în particular nici un duşman nu este vinovat: permanent pe cale de dispariţie, fără încetare pe cale de a renaşte, reauavoinţă împiedică reificarea răului; ea reîncepe la nesfîrşit, dar nu există aproape niciodată în mod definitiv. Chiar paradoxul unui prisos de valoare indică pînă la ce punct poate fi evazivă perversiunea şi derutantă reaua credinţa. Să o repetăm aici: sfîntul Francisc de Sales vorbea, în limbajul lui, despre o „avariţie spirituală"! Există într-adevăr o rapacitate habotnică care se consacră capitalizării meritelor şi face colecţii de virtuţi. Stranii, jalnici tezaurizatori care colecţionează nu medalii sau panglici, ci chiar virtuţile! În orice caz, categoria cantităţii şi răspunsul la întrebarea: cît? nu ne luminează în privinţa distincţiei calitative dintre bine şi rău. Dacă valoarea este cea pusă în chestiune, atunci cum poate să existe abuz? Abuz de ce? Cuvîntul exces nu poate avea trecere cînd e vorba de ceva sau de caracter dezinteresat... Am indicat lucrul acesta cînd am vorbit despre acel *impetus* amoros şi despre „demonica hiperbolă"... Nu devine oare absurd cuvîntul hiperbolă din momentul în care el se aplică excelenţei? În acest domeniu, deviza ar fi mai degrabă: nici o dată destul! nici o dată prea mult! Şi totuşi, este un fapt că valorile se contrazic, că una poate fi impedimentul alteia şi – supremă deriziune ! – că problematica morală este deseori îngreunată de un soi de „pondere" etică!

2. Toată lumea are drepturi, prin urmare am şi eu. Revendicarea.

Toată lumea are drepturi, prin urmare am şi eu. „Drepturile" pe care eu le revendic sau care mi se recunosc constituie într-un anumit fel partea normativă din această „pondere". *Prin urmare, am şi eu*! spuneam noi. *Et ego*! Căci drepturile mele sînt deduse din drepturile omului în general. Ponderea lor cîntăreşte deosebit de greu în raţionamentul deductiv care-mi slujeşte pentru a le revendica, şi în mecanica irefutabilă, incontestabilă a acestui „prin urmare". O deducţie? Ce tot vorbesc eu! aproape un silogism... Un drept valabil pentru universalitatea subiecţilor gînditori este, luînd în consideraţie demnitatea lor egală, valabil, prin însuşi acest lucru, pentru mine, care sînt unul dintre aceşti subiecţi; un drept valabil

pentru toţi ceilalţi, şi în consecinţă pentru cutare sau cutare, îmi este a fortiori aplicabil şi mie, mie care sînt eu însumi unul dintre aceşti ceilalţi, căci sînt cel puţin un subiect moral între alţii şi, ca şi alţii, unul dintre acei subiecţi în favoarea cărora se reclamă dreptatea şi dreptul. Iată o aplicare ce nu este special prevăzută în onoarea mea. Nu e nimic de ripostat împotriva acesti logici, căci ea este de fapt logica elementară a identităţii: ceea ce e valabil pentru întreg este valabil şi pentru parte; ceea ce e valabil pentru ansamblul fiinţelor dotate cu raţiune, inclusiv persoana întîi, e valabil ipso facto (dintr-o raţiune cu atît mai puternică? dintr-o raţiune cu atît mai slabă potrivit punctului de vedere) chiar pentru această persoană întîi; căci şi eu fac parte din specia umană: căci şi eu sînt cuprins în universalul uman; sînt unul dintre noi toţi! La urma urmei, sînt şi eu, precum fiecare, cetăţeanul republicii subiecţilor morali liberi... Nici mai mult, nici mai puţin decît altul – decît oricare altul! Nici mai bun, nici mai rău... Totuşi, cu obligaţia pentru aceste microcosmosuri la plural de a coexista în plenitudinea drepturilor lor! Căci dacă monadele nu-şi fac una alteia concesii, dacă ele se afirmă pînă la absolut, cu alte cuvinte pînă la absurd, atunci se contrazic în mod violent. Pe de altă parte comunitatea umană care este în întregime de partea mea şi al cărei reprezentant sînt, îşi dă puternica, irezistibila cauţiune morală a filautiei instinctive; universalitatea drepturilor omului în general conferă instinctului nostru de conservare şi de prezervare în fiinţă o normativitate nemaiîntîlnită, o legitimitate care este norocul nostru binevenit. Şi, în mod reciproc, cele trăite din instinct, frecîndu-se de idealitatea morală, o fac pe aceasta mai concretă; ele întăresc conştiinţa fraternităţii umane şi par să meargă în acelaşi sens; printr-o osmoză providenţială, eu trăiesc în mine, în mod carnal, dreptul tuturor oamenilor, în timp ce, viceversa, nevoile mele vitale – pasiunea pentru libertate, dreptul la viaţă, nevoia de a iubi – dobîndesc în cadrul acestui amalgam dimensiunea universalităţii. Reflexul pasional, logica deductivă îi injectează în felul acesta cîteva picături de idealitate, de obiectivitate şi de imparţialitate; graţie acestei injecţii, afirmarea dreptului meu nu mai este pur şi simplu efectul egoismului sau al voracităţii; ea este o *revendicare*; cu alte cuvinte: ea are un caracter juridic; ceea ce reclam eu nu este nici pretenţie arbitrară, nici exigenţă sălbatică: ceea ce reclam eu am temeiuri pentru a revendica; eu o revendic în mod nobil, cu toată demnitatea bunei conştiinţe

frustrate. – Afirmarea propriului meu drept este deosebit de energică, atunci cînd protestează împotriva celui care mi-l contestă. Nu există nici o „raţiune" pentru ca eu să fiu frustrat de dreptul meu; căci spolierea este în primul rînd violentă, adică iraţională; nu există nici o raţiune pentru ca eu să rămîn singur precum un orfan abandonat, dezmoştenit, uitat, exclus de la un „privilegiu", care este chiar el un paradox, de vreme ce este „privilegiul" tuturor oamenilor. O singură excepţie de la acest „privilegiu" care nu este privilegiu, o singură excepţie de la acest „privilegiu" *aproape* universal, universal de drept dar suspendat în cazul meu şi spre nenorocirea mea, o singură excepţie în detrimentul meu, ar dezminţi dintr-o singură mişcare legea generală; sau privilegiul este universal, şi atunci nu este privilegiu, întrucît toţi oamenii, de la primul la ultimul, se bucură de el, sau el mă lasă în mod inexplicabil în afară, dar atunci principiul care pretinde să protejeze omenescul tuturor oamenilor în general şi demnitatea fiecărui om în particular, este o batjocură: cuvintele *în afară de mine* ar fi suficiente; o singură excepţie ar pune în derută marile principii, drepturile omului, adevărurile nemuritoare şi însăşi teodiceea; mai rău: marele principiu nu era, aşadar, decît o absurditate şi o contradicţie? Pur şi simplu un non-sens! Cel puţin, inegalitatea şocantă este o complicaţie care pretinde în mod expres o explicaţie, este ceva de felul unei anomalii care aşteaptă să fie normalizată, o disimetrie care cere să fie compensată, o violenţă ale cărei urmări ar trebui nivelate. Dar denegarea de drept nu este doar un ilogism care răneşte raţiunea: ea provoacă reacţii pasionale şi reflexe vindicative, mînie, indignare şi resentiment. Injustiţia injustificabilă este absurdă, dar inechitatea revoltătoare provoacă scandal. Inechitatea era în realitate o persecuţie nemărturisibilă, scandaloasă, iar eu protestez împotriva ei: refuzul insurecţional întîlneşte raţionamentul raţiunii, raţionamentul confirmă şi legalizează refuzul. Eu nu accept să fiu anatemizat, nu accept să fiu personal excomunicat din comunitatea juridică şi morală, aceea care se extinde, prin definiţie, asupra tuturor oamenilor pînă la ultimul, asupra tuturor fiinţelor omeneşti fără nici o excepţie: eu protestez împotriva acestei imposibile supoziţii în defavoarea mea, împotriva acestei discriminări iraţionale în detrimentul meu.

În interacţiunea providenţială a unei filautii legitimate de către filantropie şi a unei filantropii întărite şi vitalizate de către filautie, există

ceva suspect: un neliniştitor schimb de bune procedee! Acest ceva suspect, cu siguranţă nu este o coincidenţă miraculoasă, nici un prilej excepţional, şi încă şi mai puţin decît s-ar putea în mod vulgar pretinde, un „noroc". De fapt, această „şansă" se întemeiază pe armonia permanentă... şi aproximativă a interesului personal şi a celui general. Or, incorijibilul optimism este totdeauna tentat să-i ajute norocului; el îşi spune că lucrînd pentru sine, lucrează şi pentru alţii; în acest scop el desfăşoară minunăţii de ingeniozitate, de rea credinţă... Ce fler! Ce complezenţă discretă! Aici nu există nimic altceva decît mercenarism, schimb de servicii, eu îşi dau ţie, tu-mi dai mie... Dar iubirea, unde a ajuns ea prin toate astea? Ce a devenit ea? Iubirea, adică vocaţia iubitoare? Iubirea, adică inima inspirată? După exemplul voinţei mele, care e latitudine de a acţiona şi zonă a virtualităţilor de dincolo de fiinţa actuală, „drepturile mele" formează împrejurul ego-ului o zonă afirmativă care lărgeşte propria-mi fiinţă. Ansamblul propriilor mele drepturi constituie un soi de „minimum juridic" care, în felul său, este forma normativă a răului celui mai mic. Ne vom mira, fără îndoială, auzind spunîndu-se că drepturile mele, cele la care *am eu dreptul*, şi încă pe deplin drept, sînt un „rău"... Dar el este cel mai mic, – cel puţin dat fiind ansamblul circumstanţelor! Cum poate această pozitivitate, care este pentru mine o asigurare şi o putere, cum poate acest Plus, care e garantul securităţii mele, fi un rău, fie el chiar cel mai mic, fie el chiar cel mai mic posibil? Să te uimeşti de un lucru atît de puţin uimitor, înseamnă să nu cunoşti faptul alternativei şi al finitudinii şi, prin urmare, înseamnă să nu iei la cunoştinţă paradoxul fericitei mizerii. Drepturile mele sînt în acelaşi timp *puţine* şi nu *mare lucru*: puţin vrea să zică mai mult decît nimic, adică o umilă asigurare împotriva bestialităţii, jafului şi a violenţei; puţin vrea să zică aproape nimic, sau abia cîte ceva, în orice caz cît mai puţin posibil, exact atît cît e nevoie pentru a nu te anihila... În virtutea caracterului lor normativ, drepturile valorează mai mult decît arbitrajul violenţei fără de credinţă şi de lege, dar iubirea valorează mai mult decît orice! În măsura în care fiinţa este un depozit încremenit, drepturile mele, ca şi averea şi chiar fiinţarea, sînt o regiune opacă în care lumina nu pătrunde decît cu greutate, o lume inertă în care elanul iubirii se înalţă cu eforturi şi se prăbuşeşte imediat. Dar, în măsura în care dreptul meu propriu, fie el şi dintre cele mai personale, nu este niciodată privat în

mod absolut de orice idealitate, ar trebui să se poată spune: zona aceasta este cea a clarobscurului. Eu, beneficiarul drepturilor omului, sînt chiar prin aceasta titularul unui credit moral care, oricît de moral, este totuşi un credit, un credit a cărui gestiune constituie pentru mine un izvor de delicii, de griji, de bucurie. Dreptate pentru mine, ca şi pentru întreaga specie umană! Dreptate... pentru întreg genul uman: aceasta este partea moralei deschise. Dar, mai întîi, dreptate pentru mine însumi! Dreptate pentru această mică lume închisă, pentru această frumoasă grădiniţă, pentru acest microcosmos închis în el însuşi, care are eul în centru. Merită oare această armonie imanentă, ale cărei elemente intrinseci sînt atît de dense şi de bine echilibrate şi finisate, să se numească dreptate, atunci cînd ea nici măcar nu-l acceptă pe un altul? În limbajul substanţialist al logicii egocentrice, drepturile mele sînt numai pozitivitate, şi ele sînt cele care îmi devansează şi condiţionează datoriile. Se poate oare admite ca dreptul *meu*, închizînd inelul, să-mi revină mie în mod secundar, pe diagonală, din datoria *ta*? Ca drepturile mele să fie o simplă consecinţă fortuită a datoriilor celuilalt? Cumva prin ricoşeu? Atît ar mai trebui! Ar fi mai rău decît un noroc derizoriu: ar fi o adevărată mizerie! Dar mai e ceva: atunci cînd e vorba de dreptul meu, revendicarea nu este doar prevenitoare, ea mai este şi, precum o arătam, esenţialmente protestatară şi, în consecinţă, geloasă şi bănuitoare, ba chiar arogantă: revendicarea generează imediat gestul revoluţionar care va compensa nedreptatea. Dreptul meu nu este obiectul unei constatări platonice; cu atît mai puţin este el o favoare sau o pomană pe care să le cerşesc, şi în schimbul cărora le-aş datora celor care mi le acordă gratitudine şi mulţumiri. La urma urmelor, dreptul acesta îmi este datorat. Iar eu nu cer decît dreptul meu. Este lucrul cel mai mic eu putinţă! Omul care revendică vorbeşte cu glas tare şi răsunător. Căci chiar dreptul său este tare prin coaliţia (complicitatea?) care asociază norma cu instinctul: cartelul pe care-l realizează dreptatea cu pleonexia reprezintă totuşi, în cazul în care este un izvor de neînţelegere, o forţă dublă; omul tare în dreptul său înăbuşă scrupulele şi gîndurile ascunse, refulează falsa ruşine şi complexele, dacă le are; mînia clocoteşte în el, gata să explodeze. – Omul tare în dreptul său se crede tare şi în intima sa conştiinţă împăcată, şi această aparentă conştiinţă împăcată este conştiinţa de a nu „postula" nimic; revendicarea omului care vorbeşte tare se vrea curată de orice

gratuitate, de orice arbitrar; nimic înceţoşat, nimic ambiguu, nici aluziv; nici o timiditate, nici o sugestie crepusculară. Totul este strict şi riguros. Această conştiinţă împăcată exclude pînă şi bănuiala unei conştiinţe încărcate pe cale de a se naşte; nimic din ceea ce înseamnă fobie sau mazochism, manie a persecuţiei sau patimă a martirajului nu-i atinge siguranţa de sine. Ar trebui oare ca justiţia să se pronunţe împotriva mea pentru ca ea să-mi pară dreaptă? ca justiţia să fie dreaptă numai atunci cînd se realizează pe contul meu? Eu nu fac excepţie de la legea comună, chiar dacă pentru o dată legea comună mă favorizează! Chiar dacă justiţia îmi serveşte interesele! Nu este totuşi un scandal că legea îmi acordă dreptul meu, şi în nici un caz un motiv pentru a considera acest drept ca fiind suspect. Independent de orice justificare egoistă sau rezonabilă, în anumite cazuri trebuie să ştii să primeşti cu simplitate un avantaj.

3. Toată lumea are drepturi, cu excepţia mea. Eu nu am decît datorii. Pentru tine – toate drepturile, pentru mine – toate datoriile.

Dar iată că buna conştiinţă asurzitoare şi tunătoare a bunului meu drept nu vorbeşte cît o ţine gura decît pentru a acoperi în străfundurile ei o altă voce înfundată din forul meu interior; această altă voce, umilă şi secretă, este vocea conştiinţei mele încărcate. Conştiinţa împăcată atît de sigură, şi de fapt atît de profund ambivalentă, vroia ca mai întîi să se convingă ea însăşi. În tonul vocii ei era decelabilă o ezitare; în chiar impertinenţa ei – o profundă incertitudine, chiar în vociferare – ascunsă o timiditate şi un soi de tremur imperceptibil... Să reînnodăm firul paradoxurilor pentru un moment întrerupt. De altfel, paradoxul primei generaţii este direct înrudit cu doxalul şi cu truismele izvorîte din principiul identităţii: toată lumea are drepturi, prin urmare am şi eu; dreptul meu apărea în acest caz ca o verigă în continuitatea unei deducţii securizante. Iar acum, dimpotrivă, noi am spune mai degrabă: toată lumea are drepturi, în afară de mine; aici cuvîntul *în afară* săpînd în locul lui *prin urmare* un gol, survine cu brutalitatea unei spărturi injurioase şi scandaloase care, în lumea aceasta nemiloasă unde fiecare este un

purtător al unui drept de apărat, pune capăt generalizării dreptului moral chiar asupra sa, dezminţindu-i orbeşte universalitatea. *Cu condiţia* de a nu fi eu însumi un candidat la eroism, machiavelic şi subtil ipocrit, eu profesez de bună voie excepţia ofensatoare, acel *numerus clausus* de nemărturisit, care mă exclude pentru totdeauna de la orice revendicare. Eu n-aş mai fi atunci decît un dezmoştenit şi un paria. Cu toate că nu şi-a dorit în mod expres deposedarea, omul fără drepturi renunţă la orice îmburghezire şi îşi asumă puritatea deznodămîntului absolut. Din partea sa, lucrul acesta nu e nici afectare, nici cochetărie, nici mazochism: căci toate acestea, şi mania persecuţiei, şi delectarea martiriului, mai sînt încă pentru cel ipocrit şi modalităţi de a-şi rezerva propriul drept. Omul drept, victimă a unei extreme nedreptăţi, precum Iov în încercările sale scandalos nemeritate, se confundă la limită cu amantul dezinteresat, disperat, care iubeşte fără să i se răspundă în acelaşi fel.

Cinicul nu cunoaşte alte drepturi în afara propriilor sale drepturi: şi acestea nu sînt, aşadar, *drepturi* cu sens normativ, de vreme ce e vorba de un fapt brut. Propriile mele drepturi pentru mine sînt pur şi simplu absolutul violenţei şi al pleonexiei fără de măsură şi limită. Iată frumoasa axiomă a egoismului. Iar dreptatea rectifică, aduce nuanţe şi retuşuri: drepturile omului sînt drepturile omului pentru mine, limitate, ajustate şi, la nevoie, suspendate prin drepturile altora, prin drepturile numărului celui mai mare posibil de oameni; este cel puţin ceea ce rămîne din ele! Şi iată acum adevărul auster: drepturile omului sînt drepturile altora, fără concesii şi fără compensaţii, fără vreo acomodare de nici un fel. Departe faptul de a putea considera dreptul şi datoria ca fiind pozitivul şi negativul, ca faţa şi reversul uneia şi aceleiaşi realităţi morale; între ele asimetria este radicală. Pentru cei care nu vor să decadă în pioasa ipocrizie a conştiinţei împăcate, paradoxul paradoxurilor se rezumă în următoarele: a priori şi teoretic eu am drepturi, dar propriu-zis şi la limită eu nu am nici un drept. Mai întîi: eu am drepturi. Drepturile mele – cel puţin cele la care *am dreptul* – există sau, mai curînd, constau în obiectivitatea juridică şi în reciprocitatea socială; ele se verifică unele pe altele, se aglutinează unul într-altul, formează un sistem de ininteligibile, un soi de piesă montată care este într-un fel averea noastră etică; mai bine zis, ele sînt reificate, enumerabile, şi noi nu încetăm, cu nenumărate variante, să le recităm lista; noi le numim aşa cum numeau

astronomii din vechime astrele din sfera stelelor Fixe. Ele nu-şi schimbă culoarea potrivit iluminării, nu depind de unghiul de vedere. În raport cu optica speculativă a monadei monadelor, orice monadă purtătoare de drepturi inteligibile valorează în mod ideal cît o alta. La rîndul lor, purtătorii de drepturi sînt teoretic egali, dacă nu interschimbabili.

4. Reificarea şi obiectivitatea drepturilor, imparitatea şi ireversibilitatea datoriilor.

Pe firmamentul drepturilor şi al normelor, datoria face să apară un principiu de destabilizare şi de îngrijorare: patrimoniul nostru axiologic este pus între paranteze. Acţiunea transformatoare, care este vocaţia noastră, accentuează caracterul contingent şi amendabil al acestuia; respectivul pare a fi cu totul altfel... Datoria aduce cu sine disparitatea, sau chiar imparitatea. Căci datoria este esenţialmente impară! Scrupulul, umilinţa, pasiunea de a completa şi de a amenda, se nasc pe urmele ei; umanizînd egalitatea juridică, răsturnînd denivelarea egoistă care este în întregime în slujba profitului meu, datoria instituie denivelarea pe contul meu... Altfel spus, omul datoriei este fundamental *dezinteresat*. Dincolo de orice mercenaritate, omul datoriei profesează (dacă se poate spune: „profesează"!) o magnifică neglijenţă în ceea ce priveşte regularitatea, echilibrul, simetria lui *îţi dau ca să-mi dai*. Prin aceasta, raportul denumit datorie are acelaşi sens cu generozitatea, mila sau dragostea, şi este un raport *cu sens unic*; dar dominanta acestui raport este mai degrabă rigoarea voluntaristă a devotamentului decît solicitudinea grijulie şi tandră. În orice caz, exigenţă imperativă sau spontaneitate iubitoare, datoria contrariază transformarea mişcării bune în merit şi în lucru; ea ţine în alertă; ea imoblizează şi remobilizează fără încetare mişcarea bună, permanent tentată să se admire în oglinda mulţumirii de sine şi să se învîrtească în cerc; tensiunea extremă a datoriei împiedică tezaurizarea meritelor şi capitalizarea virtuţilor, datoria ne strică treptat jucărioarele. Tensiune epuizantă şi pasionată, datoria menţine conştiinţa deschisă. Deschisă spre ce? Spre viitor? Polul magnetic care atrage de la distanţă şi orientează intenţionalitatea se numeşte persoana a doua; acest anume viitor este în acelaşi timp aproape

şi departe... Atît de apropiat, atît de depărtat! El este viitorul apropiat, pentru că arată cu degetul primul non-eu de dincolo de mine şi în tangenţa sa imediată cu mine, pentru că acesta *de-abia* dacă este un non-eu, pentru că el este un *aproape-eu*, fără să fie eu; în timp, el desemnează aşadar o datorie *urgentă* sau, cel puţin, se raportează la o sarcină *iminentă*. Şi, de altfel, datoria vizează un altul totdeauna altul, altul decît mine la infinit şi chiar altul decît oricare altul, altul cu un exponent infinit. Voinţa morală, fascinată şi, ca să spunem aşa, magnetizată, nu se mai află acolo unde se afla: traversînd vidul, voinţa voitoare a făcut saltul periculos pentru a ajunge instantaneu la lucrul voit şi pentru a se identifica în mod miraculos cu el; voinţa magnetizată, aşa cum spuneam despre extaz, şi-a ieşit din ţîţîni. Oare nu acest soi de extaz ar trebui denumit intenţionalitate? În punctul acesta, voinţa este la fel de miraculoasă ca şi iubirea: locul lăsat vid de către uitarea de sine cheamă, dacă îndrăznim s-o spunem aşa, aerul. Prin care, raportul de la unul la altul sau, altfel spus, raportul pur şi simplu va avea un sens. Şi subiectul nu doar nu se mai află acolo unde se afla, dar nici nu mai este ceea ce fusese, el nu mai este el însuşi. Această a doua feerie nu este în fond decît una şi aceeaşi cu cea dintîi. La limită, omniprezenţa şi metamorfoza se confundă. Subiect iubitor sau subiect voitor, subiectul este în acelaşi timp aici şi acolo, el este în acelaşi timp el însuşi şi un altul, el însuşi şi un cu totul altul. În locul vid nu există un lucru, nici chiar alt lucru, ci există un scop voit cu pasiune, şi mai există acuzativul iubirii, care este în întregime elan şi fervoare. Vocaţia datoriei mă cheamă să trăiesc pentru celălalt, rămînînd în mod inexplicabil eu însumi. Vom arăta că elanul acesta este inocenţa. Or, obstacolele care să-l facă să derapeze nu lipsesc. Iată-le pe cele trei principale, dintre cele mai periculoase: firește, primul este instinctul destrăbălat şi căpcăun, acel *autos* şi *fialutia* sa bestială; pentru ca fiinţa omenească să se transforme în persoană umană şi în subiect al datoriei, ea trebuia mai întîi să se golească de egoitatea ei substanţială. Să devină sub privirile celuilalt un soi de neant! Trebuie ca rarefierea extrmă a fiinţei sale să-l facă translucid! Atunci, aproapele meu care aşteaptă de la mine totul, va reîncepe să spere. Cel de al doilea obstacol este altruismul profesionist care face din filantropie o specialitate în folosul unei clientele: altruistul reîncepe să somnoleze şi să toarcă. Iar cel de al treilea obstacol îl constituie mişcarea de retroversiune

scrupuloasă a omului care, dezminţind vocaţia datoriei şi uitînd de aproapele-departele său, s-ar replia asupra sa însuşi, dar nu în mod reflexiv, ci în mod maladiv, pentru a-şi aprofunda propriile manii.

Optioca egocentrică, care se înscrie în persoanele conjugării, determină în orice clipă răsturnările cele mai paradoxale. De asemeni, mai trebuie stipulată şi specificată fără încetare clauza iraţională a *punctului de vedere*: această clauză este un detaliu aparent circumstanţial, ba chiar anecdotic şi derizoriu şi, în consecinţă, neglijabil; totuşi ea răstoarnă toate judecăţile de valoare şi este, prin urmare, moralmente decisivă. Circumstanţa este mai esenţială decît esenţa. Cauze mici, efecte mari. După cum se ştie, Gracián şi Pascal ţineau mult la această metafizică a deriziunii. În obiectivitatea impersonală a monadei monadelor, drepturile persoanei umane sînt toate eterne, absolute, egal şi infinit valabile. Dar, misterul *absolutului plural*, care este cel al persoanelor, întunecă cerul senin. Fiinţa morală mai este şi fiinţă psihosomatică; ea este la bunul plac al finitudinii ei carnale şi al clauzelor derizorii: impunînd tuturor oamenilor optica parţială, privilegiul unilateral al persoanei întîi, egocentrismul este într-un anumit fel imaginea trăită a unui univers caricatural, locuit numai de monştri. Se poate oare spune că centrismul acestui centru se organizează în noi în maniera unui a priori? Ar însemna să uităm că a priori-ul este raţional, că prioritatea eului, dimpotrivă, este mai degrabă biologică şi instinctivă. Se poate atunci cel puţin spune că *eul* este centrul în jurul căruia se ordonează propriul meu microcosmos – microcosmosul meu egoist? *Eul* (articulat) este o entitate generală, un concept care presupune deja reducţiunea deformărilor născute din egocentrism şi care, într-o oarecare măsură, neutralizează sau compensează, explică sau scuză aceste deformări: spunînd *eul* din înălţimea obiectivităţii mele, anume eul şi nu eu, nu eu cel care vă vorbeşte şi scrie aceste lucruri în chiar acest loc şi în chiar momentul acesta, eu mă şi distanţez în raport cu preferinţa egoistă de nemărturisit: eu m-am desolidarizat de ea; eu şi eu însumi nu mai formăm un bloc dintr-o singură bucată; eu am părăsit starea mea de indiviziune substanţială cu mine însumi. Conştientizarea este cea care a provocat această fisiune. Mai tîrziu, conştiinţa scindată poate reveni în mod expres la stadiul de indiviziune şi poate profesa doctoral, adică cinic, egocentrismul originar, făcînd din el propria sa religie: ea, ba abundă în insolenţă şi exagerează

instinctul; ba consimte cu toată luciditatea la înclinaţia egoistă; egocentrismul ei devine egotropism şi ea cedează tuturor tentaţiilor: retracţia asupra sinelui, încetineala morală, refuzul dialogului, fobia faţă de celălalt şi faţă de deschidere. Dar dacă ea aderă la propria ei naturalitate, o face pentru că, teoretic, s-a şi disociat de ea. Istoria conştiinţei va face restul... Căci consecinţele infinite ale conştientizării nu pot fi limitate!

5. Persoana întîi ajunge ultima, persoana a doua devine prima. Eu sînt apărătorul drepturilor tale, nu sînt jandarmul datoriilor tale.

Conversia de la o extremă la alta, de la o extremă la altă extremă, diametral opusă ei, înseamnă pentru conştiinţă apariţia unei vieţi morale: persoana întîi, întîia pentru mine însumi potrivit gramaticii şi conjugării, ajunge ultima: tot din punctul meu de vedere; persoana a doua, cea a partenerului (tu-ul), devine în mod pneumatic prima, pentru mine în întregime prima, mă dislocă din egoitatea mea şi-mi ia locul... continuînd să rămînă sub raport numeric o altă persoană; prin interesul pasionat pe care îl manifest pentru existenţa şi fericirea ei, ea va deveni prima mea nouă persoană! Ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι: cei de pe urmă vor fi cei întîi şi cei dintîi, cei de pe urmă*; această inversare revoluţionară a numeralului ordinal este semnul unei încă şi mai radicale răsturnări, al unei răsturnări ascetice şi literalmente supranaturale care este, poate, preludiul răsturnării reflexelor şi instaurarea unei naturalităţi împotriva naturii. Supranatura transcede în acelaşi timp natura şi natura contra naturii...care nu este niciodată altceva decît o natură pe dos! Sau, mai degrabă, supranaturalitatea nu va fi niciodată, în act, contranaturală, nu se va obişnui niciodată să umble cu capul în jos; devine cel puţin posibilă o luptă fără răgaz între iubirea dezinteresată şi reflexele hărţuite de către scrupule. Conservarea propriei-fiinţe şi augmentarea propriului-avut vor ajunge de acum înainte chiar pe ultimul loc, după solicitudinea tandră pe care aproapele nostru ne-o inspiră. Formele cele mai elementare ale curtoaziei şi sociabilităţii

* Matei 20, 16; 19, 30; Luca 13, 30.

sînt ca o apropiere timidă şi încă pe deplin convenţională, de abnegaţie: lacomul îşi înfrînge lăcomia şi se serveşte ultimul; el se obişnuieşte să-şi aleagă partea cea mai mică, nu pentru a oferi galeriei o răsunătoare lecţie de virtute ci, dacă e posibil, din pură gentileţe; căpitanul unui vapor care se cufundă părăseşte ultimul vasul, nu în mod teatral şi pentru a-şi imortaliza exemplul, precum amiralul din filmul *Noblesse oblige*, ci pentru a salva cît mai mulţi oameni.

Printr-o conversiune subită şi deseori fără viitor, datoria mea faţă de ceilalţi alungă în felul acesta egocentrismul care deţinea primul loc – întregul loc. Acest *primat* al datoriei, al propriei mele datorii pentru mine, nu este, aşa ca în cazul *priorităţii* instinctului meu şi dreptului meu, o simplă prioritate biologică şi cronologică; dar el nu este nici un *primat* ontologic, precum cel al drepturilor impersonale ale omului în calitate de om. Dacă prioritatea instinctului este mai degrabă *preexistentă*, primatul datoriei este mai degrabă *prevenitor*: problemele pe care ni le pune el, noi le întîlnim legate de un caz de conştiinţă, cu alte cuvinte de un conflict de valoare. La limită şi în principiu, nu am în raport cu aproapele meu decît datorii, fără să am moralmente nici cel mai mic drept asupra lui şi mai ales fără să am dreptul nici la cea mai mică recompensă: aşa arată adevărul dezinteresat, austerul şi ingratul adevăr al datoriei! Iar în ceea ce te priveşte pe tine, aproapele meu, tu nu ai asupra mea decît drepturi, fără să ai faţă de mine datorii, nici măcar asemenea datorii a căror respectare să o pot eu moralmente cere: datoriile tale faţă de mine nu mă privesc! Tu ai toate drepturile, eu am toate datoriile şi toate sarcinile! Şi, ca şi cum lucrul acesta nu ar fi fost îndeajuns: mai mult decît orice altceva, datoria mea urmăreşte păstrarea drepturilor tale, ea înglobează şi comandă această păstrare ca pe una dintre cele mai imperative exigenţe. Ceea ce pentru mine este sacru şi face obiectul grijilor mele zilnice şi al solicitudinii mele constante nu sînt într-atît drepturile fiinţei umane în general, printre care se numără şi ale mele, pe cît sînt înainte de toate drepturile celuilalt şi, în modul cel mai special – ale tale, căci eu pentru drepturile tale trudesc, şi nu pentru ale mele; prima mea datorie este respectul faţă de celălalt, faţă de demnitatea lui, de onoarea lui; eu mă bat şi la nevoie mă sacrific pentru această onoare, care nu este a mea; eu trebuie să fiu capabil să mor pentru onoarea aceasta. Nu pentru că onoarea sau dezonoarea ta ar fi o parte dintr-a mea, sau pentru

că s-ar răsfrînge asupra mea, precum în morala tribală, ci exclusiv pentru motivul că onoarea aceasta este a ta, şi numai pentru această raţiune... care nu este *o raţiune*! Eu nu sînt jandarmul datoriilor tale, dar sînt apărătorul drepturilor tale.

Drepturile sînt un *plus* care este un *minus*: şi invers, datoriile sînt un *minus* care este un *plus*. Drepturile sînt un Plus, bineînţeles dacă le priveşti în raporturile lor cu normele în sine cu valorile eterne şi metafizice, al căror reflex şi simbol, sau mai degrabă amintire, sînt aceste medalii scînteietoare, aceste decoraţii, aceste panglici colorate...: într-un anume fel ele sînt rezumatul lor! Dar însemnele unûi curaj trecut nu mai sînt curajul însuşi: căci curajul este în clipa prezentă; şi meritul are nevoie să fie permanent reînnoit şi renovat, întinerit, adus la lumină; nu-ţi poţi trăi întreaga viaţă în temeiul titlurilor de glorie de acum patruzeci de ani: în materie de eroism ceea ce s-a întîmplat înainte nu contează! Drepturile care se înscriu, care se etalează cu litere mari pe pieptul bravilor, al oamenilor înveşmîntaţi în drepturi, blindaţi cu titluri şi înstelaţi cu recompense, aşadar aceste drepturi au devenit o simplă putere, adică o avere, statică, inertă, uscată ca orice avere: copleşit de relicvele unui trecut defunct, omul cu merite termină prin a se înăbuşi sub greutatea acestora. După cum o virtute izolată de celelalte virtuţi este un viciu, tot astfel adevărul dreptului meu, exilat din datorie, nu mai este decît o abstracţie, cu alte cuvinte – o mincină.

Un minus care este un plus: aşa e datoria. Şi, în primul rînd, un minus: căci sarcinile ei aride şi ingrate impun sacrificarea interesului meu propriu şi sînt prelevate în contul timpului meu de recreare şi al libertăţii mele. Drepturile tale îţi revin sau îţi aparţin ţie, dar apărarea lor îmi *incumbă* mie: şi, în această formă a lor, ele constituie cea mai sfîntă dintre datoriile *mele*; nu este rolul meu să pun în evidenţă propriile mele drepturi, nici să revendic ceea ce mi se datorează, nici măcar să vorbesc despre ele – căci conştiinţa propriului meu drept, privit reflexiv şi la persoana întîi, nu e niciodată morală; ea rămîne prizoniera interesului şi a mîrşăviei. Omul datoriei nu munceşte pentru a-şi justifica, mai mult sau mai puţin ipocrit, propriul său drept sau propria sa ambiţie, el se află la faţa locului mai degrabă pentru a sanctifica fericirea altora. Asociindu-se, pozitivul şi negativul îi conferă datoriei modelarea şi relieful ambivalenţei. Sublimitate şi mizerie, ar spune Pascal... Fini-

tudinea noastră se împiedică invariabil de aceeaşi alternativă, de aceeaşi barieră de netrecut. Nu poţi avea toate avantajele în acelaşi timp! Prin urmare, angoasa va fi, ca totdeauna, răscumpărarea demnităţii noastre... Sarcina care ne incumbă este responsabilitatea noastră apăsătoare, şi ne rezervă multă amărăciune. Nobleţea obligă! Dar, bineînţeles, nu *din* nobleţe urmăreşte omul datoriei această epuizantă întreprindere veşnic neterminată... Nu pentru a juca un rol nobil rămîne el fidel, fără nici o speranţă de recompensă, acestei opere interminabile!

Relativitatea persoanelor conjugării se rezumă, în cele din urmă, pentru toţi oamenii, în opoziţia a două universuri, şi, s-ar putea chiar spune, a două peisaje: primul, care este un punct de vedere, punctul meu de vedere, şi care este cosmosul egocentric, deformat şi fără încetare schimbător, văzut prin micile ferestruici ale corpului meu; celălalt care este non-eul în ansamblul său, universul obiectiv, universul celuilalt şi al tuturor celorlalţi... Faptul impalpabil de a fi un altul, cu alte cuvinte de a fi semenul-diferit, în mod monadic distinct de mine însumi, este, dacă se poate spune aşa, cauza unei iubiri fără cauză. Cauza impalpabilă nu poate avea ca efect decît o iubire inexplicabilă. Să-l iubeşti pe celălalt pur şi simplu pentru că el este un altul, fără nici o raţiune şi independent de meritele sale, este specificul unei iubiri pure şi dezinteresate, al unei iubiri nemotivate. Pentru că sînt eu, pentru că este ea: acest *pentru că* nu răspunde unui de ce şi trimite la sine însuşi; iată formula absurdă a iubirii gratuite. Atunci cînd răspunsul este finalmente simpla repetiţie a întrebării, acest lucru înseamnă: nu există o altă raţiune de a iubi decît faptul purei alterităţi... Evident, lucrul acesta nu e un motiv, cel puţin nu unul suficient; faptul că un altul este un altul – altul meu! –, indiferent cine ar fi acest altul, aşadar faptul că acesta este o tautologie, şi încă n-ar putea fi de ajuns. Dar la ce bun să batem pasul pe loc? Atunci ar trebui să se pretindă: tocmai absenţa oricărei raţiuni este raţiunea. Dar, să vrei cu tot dinadinsul ca absenţa motivului să constituie însuşi motivul, înseamnă să interpretezi într-o manieră pedantă incomparabila gratuitate a iubirii. Chiar dincolo de caracterul verbal al acestui tur de scamatorie, poate fi remarcat faptul că gustul celor din specia umană pentru iubirile absurde sau bizare mai este încă o cochetărie, şi dintre cele mai alienante... Iubirea dezinteresată, iubirea nemotivată nu e capriciul unui amant încăpăţînat. Nu, iubirea pură nu este o toană. Dar ea mai este şi

contrariul unei îndărătnicii absurde: adevărul e că, fiind chiar ea întemeietoarea unei cazualităţi, ea devansează orice etiologie; ea este categoric imperativă, tocmai pentru că e necondiţionată; ca şi parfumurile primăverii, ea este paradoxală, absurd inspiratoare. Pe de altă parte, iubirea noastră pentru alteritatea celuilalt este o iubire pură pentru că se adresează înseşi esenţei fiinţei iubite. Ceea ce iubeşte ea, nu e cutare sau cutare calitate eminentă a cutărei sau cutărei persoane iubite (un har excepţional al unuia, un talent remarcabil al altuia), căci, în cazul acesta, iubirea ar fi secundară în raport cu ceea ce se poate iubi şi s-ar stinge o dată cu însuşirea care i-a dat naştere: această biată iubire mercenară, motivată, condiţionată, se află la remorca unui pentru că; ea se divide şi se împrăştie între motivele de a iubi, şi temperatura ei înaltă scade; totdeauna prevenitoare, ea nu va cunoaşte niciodată ferventa flacără a îndrăgostirii care arde în extazul amoros şi în uitarea de sine.

Raţiunile de a iubi, atunci cînd ele pretind motivarea dragostei, se transformă în mărfuri pe bani, în titluri negociabile şi, în consecinţă, revocabile. Să mergem mai departe: preţioasa, inestimabila mişcare a intenţionalităţii va deveni o schemă inertă şi o monedă falsă îndată ce va ajunge conştientă de sine; întregul eşafodaj moral se sprijinea pe vîrful fragil al inocenţei: privat de clipa inspiratoare, edificiul se prăbuşeşte dintr-o singură lovitură şi din el nu mai rămîne decît moloz. Mai bine spus, şi cu alte imagini: pentru a dezumfla bluff-ul celui vanitos, a fost de ajuns un singur cuvînt, o monosilabă, un adjectiv posesiv... Buna *mea* mişcare, dezinteresul *meu*! Aşa degenerează meritele pe care ego-ul le revendică, aşa se atrofiază virtuţile eminente pe care subiectul şi le atribuie sieşi: aceste virtuţi sună fals, nu pentru că în sine anumite calităţi atît de meritorii ar fi condamnabile, ci prin înfumurarea faptului de a ţi le atribui ţie şi chiar de a te prevala de ele, pur şi simplu de a vorbi despre ele. Caricatură a conştiinţei, „reflexivitatea" complexentă a eului este o otravă corupătoare. Există calităţi care sînt imediat sau ipso facto contrazise, dezminţite, anulate de către reflexivitatea adjectivului posesiv (modestia mea! unorul meu! farmecul meu! inocenţa mea!), altele care devin bufoneşti şi dubioase prin simpla adăugire a lui Eu (demnitatea mea!): dacă nu aneantizată, măreţia sufletească este cel puţin depreciată prin infatuare şi prin meschinărie. Chiar atunci cînd satisfacţia celui care-şi flutură sufletul frumos ca pe o sabie nu este lipsită de o motivaţie, ea

este totuşi suspectă sau cel puţin bună de luat pe cauţiune. – Iată deci un adevăr care este în mod obiectiv adevărat... şi pe care n-am totuşi dreptul să-l spun: din momentul în care îl rostesc (şi îl rostesc tocmai eu, şi nu tu, şi nici cutare sau cutare altul), el devine imoral, ridicol şi chiar cu totul fals! Aşa arată cele două forme inversate şi aparent arbitrare ale uneia şi aceleiaşi aseităţi: adevărul devine în mod pneumatic minciună (continuînd să rămînă literalmente adevărat), exclusiv din motivul că eu îl folosesc şi că eu sînt de rea credinţă; falsul devine în mod pneumatic adevăr (continuînd să rămînă fals) pentru că eu iubesc cu o dragoste sinceră şi pentru ca o dragoste sinceră n-are de dat socoteală şi nici de prezentat motive; în toate cazurile iubirea prevenitoare este *causa sui*! După cum eu însumi sînt cel care enunţă adevărul măgulitor despre sufletul meu frumos, sau un altul este cel care o face (dacă este, ţineţi seama, acelaşi adevăr), adevărul măgulitor îşi schimbă cu totul sensul, schimbă felul de a fi luminat şi prezentat; şi dacă eu îl proclam de pe acoperişurile caselor, el devine efectiv şocant şi absurd. Şi toate astea, să mai reţinem şi lucrul acesta, numai şi numai pentru că de mine e vorba, pentru acest singur motiv! Se va spune că din nou acest unic motiv nu este totuşi un motiv, că este mai degrabă un contra-motiv. Veracitatea cea mai veridică, chiar şi compensată prin reductorul denumit „ecuaţie personală", mai este încă imperceptibil falsificată: a priori-ul egoităţii este cel care în acest caz îi constituie cauza. Scuza persoanei întîi este oare o simplă precizare gramaticală? Nici pe departe! Această precizare sîcîitoare nu este un van detaliu anecdotic şi circumstanţial. Dacă deformarea pe care ea ne-o relevă s-ar reduce la un capriciu arbitrar şi gratuit, ea n-ar mai însemna nimic: un mic păcat insignifiant, o simplă exagerare emfatică şi pitorească. Or, este vorba de o fatalitate constituţională şi această fatalitate este mai perfidă decît dezacordul dintre aparenţă şi esenţă: căci ea priveşte adevărul raportat nu la eroare, ci la calificarea morală a persoanei. Virtuţile mele, oricît de puţin m-aş prevala eu de ele, devin nişte vicii, adică nişte ticuri şi manii ridicole, sau se transformă în maimuţăreală. Meritele mele – chiar aceleaşi care fuseseră la timpul lor şi în mod obiectiv merite răsunătoare – au devenit de multă vreme vorbărie goală. Talentele mele nu mai sînt decît bluff, fanfaronadă şi unealtă pentru arivism. Ceea ce, în definitiv, este curat iraţional şi chiar puţin diabolic, e inexplicabilul contradicţiei inerente *minimumului*

etic: revendicat, minimumul etic devine juridic şi, la rîndul său, revendicat, minimumul juridic devine depozit fără viaţă, avere şi titlu de proprietate; minimumul etic este la urma urmelor închis într-o casă de bani, şi asta numai ca simplu efect al revendicării, în virtutea pretenţiei celei mai legale şi deci de drept. Normativitatea este aici revendicată, ea nu este aşadar uzurpată, ea nu rezultă dintr-o apropriere necuvenită. Să fie oare această normativitate unul dintre cele două contrarii care ne făceau să spunem: contradicţia e poate diabolică? Contradicţia e poate un blestem? Acest *Eu* care învenineză drepturile noastre juste este poate blestemat? Cine ştie dacă blestemul contradicţiei nu este cumva o glumă a celui viclean! În orice caz, aşa s-ar explica natura întrucîtva teroristă a unei reprimări care în vorbire opreşte şi cenzurează persoana întîi şi care opune fobia lui *Eu* maladiei vanităţii... Interzisă – şoptirea blestematei monosilabe! Interzis – chiar şi a te gîndi la ea! Toate aceste veto-uri pentru o monosilabă! Or, noi spuneam fobie acolo unde poate ar trebui spus pudoare. Fobia este o anomalie patologică, dar pudoarea este floarea cea mai rară, cea mai delicată, cea mai încîntătoare, a existenţei morale. Aici monosilaba nu mai e decît un suflu, o boare uşoară, o mărturisire abia auzită. Drepturile – înţelegeţi: drepturile mele, nu ale voastre – verifică şi justifică această discreţie; ele vor să păstreze incognito-ul, ele ne cer anonimatul. Interzis ne este nouă să ne asumăm propriile noastre drepturi! Interzis ne este să le profesăm... Adio, drepturi ale mele! Şi totuşi, drepturile mele sînt întemeiate şi adevărate. *Şi totuşi* (*eppure*)... aceste două cuvinte exprimă adevărul îndărătnic al paradoxologiei care protestează în mod scandalos împotriva evidenţelor vulgare şi permanent pe cale de a renaşte ale simţului comun. Finalmente, statutul propriilor mele drepturi şi al demnităţii mele nu e fondat nici pe evidenţă, nici pe inevidenţă: el este mai degrabă înfăşurat în ambivalenţă şi ambiguitate; el este esenţialmente derutant. Atenuată prin surdina pudorii, revendicarea revendică cu jumătate de glas, devine timidă, evazivă, uneori aproape confidenţială; în penumbra evidenţei devine vaporoasă şi insolenta certitudine, privată de siguranţa ei dogmatică, apărînd ca incredibilă şi ceţoasă. În definitiv, drepturile universale ale omului sînt nişte drepturi insesizabile şi, ca să spunem aşa, impalpabile, pe care e scandalos să le negi cînd e vorba de alţii, dar pe care eu nu le pot totuşi revendica pentru mine însumi. Nu este oare aici o injustiţie injusti-

ficabilă? o contradicţie insolubilă? Eul este demn de a fi urît. Ascundeţi acest eu pe care nu-l pot vedea în ochi. Fără îndoială, Eul nu este făcut pentru a se vedea pe sine? Dar, în fine... atîtea scurpule în legătură cu o monosilabă? atîtea scupule şi atîtea chinuri ale conştiinţei încărcate? Neînsemnătatea adevărului meschin şi a meditaţiei pe care el ne-o aduce – iată un subiect de meditaţie perfect pascalian. Deriziunea deriziunilor! Ce deriziune! Din nou, totul depinde de acest detaliu meschin, totul atîrnă de acest detaliu: persoana conjugării, numărul acestei persoane. Căci numărul schimbă totul, decide totul. În fond, ironia acestei disproporţii caricaturale între eu şi adevăr – ironie în mare măsură asemănătoare, prin consecinţele sale nemăsurate, nasului Cleopatrei – nu este ea oare mai degrabă un mister? Fără discuţie, un astfel de contrast are laturile sale burleşti, şi anume acestui comic misterios va trebui să-i conferim de acum înainte numele de *paradox*.

6. Deschiderea ochilor. Pierderea inocenţei este răscumpărarea pe care trestia gînditoare trebuie s-o plătească pentru demnitatea ei.

Înlăuntrul minimumului etic, conştiinţa-de-sine poate să apară în anumite cazuri ca elementul care atîrnă cel mai greu în bagajul nostru, atunci cînd în ea se acumulează stocul amintirilor noastre, al tradiţiilor şi al prejudecăţilor noastre. Căci conştiinţa-de-sine este, ca însăşi libertatea, o armă cu două tăişuri; ea este eliberarea reflexivă care pune capăt indiviziunii vegetative; dar, în măsura în care ea este uneori introversiune şi retroversiune, ea mai este şi perversiune, şi ne abate de la vocaţia noastră, care este aceea de a acţiona şi a iubi: chiar prin aceasta ea poate deveni, într-o manieră cît se poate de perfidă şi de subtilă, amăgitoare. Disparitata efectelor conştiinţei este principiul deschiderii ochilor, cu alte cuvinte al clarviziunii, iar această clarviziune însăşi înseamnă discernămîntul dintre Bine şi Rău, *dignoscentia* cunoscînd Binele prin Rău şi Răul prin Bine, o cunoaştere relativă legată de efectul reliefului şi care are drept consecinţă ruşinea, fobia goliciunii, căutarea umbrei: „S-au ascuns Adam şi femeia lui de faţa Domnului Dumnezeu printre

pomii raiului"*. Cunoaşterea ruşinată în căutarea clar-obscurului în paradis, nu este, prin urmare, compatibilă cu o prea fericită eternitate. Această alternativă a fericirii şi a cunoaşterii dedublate ar fi, într-un oarecare fel, starea originară. Să spunem mai mult: în acelaşi timp lucidă şi generatoare de opacităţi, conştiinţa este cea care face ca inocenţa să devină atît de precară, atît de fragilă, de instabilă; inocenţa nu cere decît s-o cotească: un singur grăunte de praf ajunge să facă puritatea impură, să facă cenuşiu albul imaculat – un zdruncin infinitezimal al conştiinţei, o cută imperceptibilă în simplitatea mea... – şi superlativul inocenţei s-a dus departe. Adio inocenţă! Conştiinţa şi ruşinea au omorît în mine candoarea. Şarpele nu are nevoie de elocinţă pentru a instila în forul meu interior picătura de venin a făgăduinţei mincinoase: întreaga lui artă de a persuada constă într-o uşoară şoaptă... Omul e slab, credul, accesibil ispitelor! Or, iată aici tragedia contradicţiei cu alternativa ei insolubilă – contradicţie încă şi mai ascuţită decît cea a meritului şi a legitimei mîndrii – : inocenţa este condiţia vitală a unei iubiri fără gînduri ascunse, a unei acţiuni curajoase şi spontane; şi conştiinţa este superioritatea mea neînlocuibilă de trestie gînditoare! Căci se poate numi tragedie un caz de conştiinţă în care conştiinţa însăşi pune problema! Un caz de conştiinţă este o dilemă disperantă. *Prioritatea* inocenţei şi *a priori*-ul conştiinţei gînditoare sînt la fel de „prevenitoare" amîndouă; ele se depăşesc reciproc care mai de care. Conştiinţa este în întregime reflexie; dar conştiinţa mai este şi afecţiune pe cale de a se naşte, întotdeauna gata să se dedubleze, să se oglindească, să se admire în oglindă, să se asculte, de fapt foarte preocupată de a se face frumoasă; în loc să privească înainte spre scopul care este ţinta ei intenţională, ea trage cu ochiul spre propria ei imagine, se priveşte cu coada ochiului, jucînd comedia propriei sale vieţi. Conştiinţa mai este şi lucrul acesta. Şi conştiinţa mai este şi un mijloc care se constituie în obstacol... Conştiinţa pervertită devine vicioasă din momentul în care obstacolul biruieşte organul. Conştiinţa nu există decît în actul *conştientizării*. Or, cum poate fiinţa gînditoare să se împiedice să conştientizeze? Pentru aşa ceva, ar trebui să redevină mic copil! Ar trebui ca această conştiinţă să nu fie conştientizată, ar trebui evitat pînă şi gîndul acestui gînd... Deci, nu vă gîndiţi la lucrul acesta şi, în special... st! nu vorbiţi despre el. E interzis

* Geneza 3,8.

să te gîndeşti la gîndirea gîndului! Oricît de puţin vă atinge în treacăt, oricît de imponderabilă ar fi supraconştiinţa unei asemenea conştiinţe, complezenţa şi afectarea şi-au şi pus masca, şi-au şi întipărit strîmbătura pe chipul vostru; maimuţăreala a izgonit inocenţa. *Să nu pretinzi*, ne sfătuieşte Alain într-una din cele mai subtile cugetări ale sale*. Căci pretenţia, ambiţia, revendicarea apasă greu, indiscret asupra conştiinţei; ele strivesc vîrful ei fin, fără să se poată spune din ce moment anume începe insistenţa să devină suspectă.

Supraconştiinţa are auzul fin: ea nici nu rămîne prea multă vreme ingenuă. Ea aude spunîndu-se şi şoptindu-se că toată lumea are drepturi: şi adevărul acesta filantropic nu ajunge la urechea unui surd. În plus, ea mai e înzestrată şi cu memorie, ceea ce o face capabilă să survoleze actualitatea instantanee a prezentului. De ce s-ar aplica această universală noblețe tuturor fiinţelor omeneşti cu excepţia ei înseşi, cu excepţia mea, a subiectului cugetător? Această noblețe nu are nimic dintr-un privilegiu şi, s-o mai amintim o dată, nu există nici o raţiune pentru ca eu să fiu exclus din ea; în această privinţă, orice excomunicare este în aceste domenii arbitrară, discriminatorie şi scandaloasă. De altfel, ameninţată de scandaloasa negare a justiţiei, de incomprehensibilul *numerus clausus*, conştiinţa gînditoare nu va întîrzia să se aplice sieşi, să revendice pentru sine, prin extrapolare directă sau prin simplă deducţie, aceste drepturi ale omului, valabile pentru toţi oamenii fără nici o excepţie. Respectul faţă de acest avut elementar este minimumul din ceea ce ni se datora.

7. Îndatoririle tale nu sînt fundamentul drepturilor mele.

Dar eu pot la fel de bine să ţin seama de reciprocă: dacă este adevărat că eu am drepturi aşa cum ai tu, nu este mai puţin adevărat că, în definitiv, tu ai îndatoriri aşa cum am eu. De la recunoaşterea datoriilor tale pînă la gîndurile drepturilor mele corelative nu este decît un pas. Şi pasul acesta este repede făcut. Căci ego-ul nu-şi pierde capul... Să interpretezi

* *Préliminaires á l'esthétique*, Cugetarea 72.

datoriile altuia ca şi cum ele ar traduce prin adîncitură ceea ce în relief ar justifica propriile mele drepturi, să anexezi la propriul tău avut şi la propriul tău credit datoriile celorlalţi, iată fără îndoială o inferenţă mai puţin directă decît prima, dar mai ingenioasă şi la fel de probantă. O speculaţie, la drept vorbind, întrucîtva dezinvoltă şi gratuită! Noi spuneam: eu n-am decît datorii. Dar, cum slavă Domnului, toată lumea este în aceeaşi situaţie, ansamblul acestor îndatoriri ale altuia îmi asigură mie o anumită latitudine de a acţiona, curăţă terenul în jurul meu pentru o însemnată libertate de mişcare şi întrucîtva pentru o franjă de putere; cu alte cuvinte, conştiinţa subiectului, aerată prin datoriile celorlalţi faţă de ea, dispune de anumite drepturi pentru a întreprinde, şi de o mică marjă pentru a-şi desăvîrşi opera întreprinsă. Într-un fel sau altul, fie că am vrut-o sau nu, universalitatea datoriilor altuia faţă de mine îmi va face viaţa mai uşor de trăit, activitatea mai viabilă, coexistenţa mai respirabilă, lumea mai uşor de locuit: eu aş fi întrucîtva descărcat de poverile male; aş cunoaşte o mică uşurare. În aşa fel, încît problema datoriei mele imposibile nu se va mai pune cu rigoarea ei literală: nu va mai exista aporie; datorită acestei neînţelegeri, un modus vivendi este dinainte găsit! Totuşi, datoriile tale nu au fost în mod expres făcute pentru a amplifica şi a întări drepturile mele; datoriile altora nu au avut ca scop originar asigurarea îndestulării mele şi a bunei mele stări. Mie-mi este oferită, pur şi simplu, o ocazie fortuită pe care eu o exploatez în avantajul meu, o şansă neprevăzută, de care mă grăbesc să profit. Această şansă este corelaţia sau, mai bine zis, simetria şlefuită a datoriei tale şi a dreptului meu, simetria care face posibilă scamatoria interversiunii: datoria ta va fi dreptul meu. Această şansă este nesperată şi chiar de negăsit de vreme ce, în plus, salvgardarea drepturilor mele a devenit pentru partener o obligaţie... ca şi cum simpla salvgardare n-ar fi fost de ajuns! Ca şi cum ea ar face parte din codul său moral. De fapt, şi *ipso facto*, dreptul meu decurge din datoria ta, şi aceasta fără o intervenţie expresă din partea mea, fără ca eu să reclam ceva, fără ca nici măcar să mă gîndesc la lucrul acesta... Această favoare neaşteptată pe care eu nici n-am solicitat-o şi nici n-am căutat-o în vreun fel, acest drept suplimentar pe care nu l-am revendicat în mod expres, sînt în oarecare măsură o fericită surpriză, şi eu o primesc cu inocenţă ca pe un noroc personal, sau mai degrabă ca pe o favoare; eu mă aflu post festum în posesia unor

anumite facilităţi neaşteptate. Aceste datorii ale altuia faţă de mine, ajutor fratern sau îndatorire de asistenţă, eu le întîmpin cu sufletul împăcat şi cu inima incredulă, aproape timid, lepădîndu-mă de orice aroganţă. Binecuvîntată fie surpriza care mi-a sunat într-o bună dimineaţă la poartă, ca o prietenă pe care nu mai contam s-o văd!

Pentru mine totul e datorie. În consecinţă, drepturile tale sînt percepute, sînt trăite de mine ca fiind primele dintre datoriile mele, cele mai urgente şi cele mai imperative: ele ar trebui să fie grija mea, intenţia mea, angoasa mea de toate zilele, obiectul constantei mele solicitudini. Pentru mine, drepturile celuilalt sînt chiar ele tot atîtea datorii pe care eu trebuie să mi le asum şi să le ocrotesc cu grijă, aşa cum păzeşti o comoară nepreţuită. Acest lucru nu vrea să spună însă că reciproca este în aceeaşi măsură adevărată, şi că datoriile tale sînt în mod automat drepturile mele, corespunzînd obligatoriu propriilor mele drepturi... Acest lucru ar fi prea frumos şi prea comod! Ar fi un basm minunat, o veritabilă feerie, o armonie providenţială; dar, în primul rînd, această simetrie ar fi în prea mare măsură exemplară, reciprocitatea aceasta – cam prea artificială... avînd în plus şi un parfum suspect de reacredinţă: dacă drepturile tale conturează în relief datoriile mele, propoziţia e departe de a fi reversibilă. Prin urmare, moralmente eu nu pot să-mi aplic mie însumi nici unul dintre cele două raţionamente interesate, nici unul dintre cele două sofisme justificative urzite în favoarea mea: nici să-mi deduc propriile drepturi din drepturile omului în general şi, încă şi mai puţin, să profit de latitudinea binevenită pe care mi-o lasă rectitudinea morală a celuilalt şi să mă prevalez cu veselie de facilităţile care pentru mine sînt rezultatul ei. Sau, cel puţin, nu mie îmi revine să judec lucrul acesta, şi nici mai mult în primul decît în cel de al doilea caz: ele nu sînt decît nişte şiretlicuri urzite pentru ca eu să scap de datoriile mele. – În realitate, drepturile care rezultă pentru mine din datoriile tale sînt un soi de continuare şi de refuz al aceloraşi datorii; nişte fărămituri uitate; ... nişte grăunţe de praf! În orice caz, eu las aceste drepturi neaşteptate să ajungă la mine, trecînd de-a curmezişul datoriilor tale; după ce am făcut acest ocol, ele îmi revin parcă din întîmplare şi eu culeg în subsidiar cîteva resturi mizerabile, în momentul în care mă aşteptam cel mai puţin la lucrul acesta. – În felul acesta, datoriile tale vor fi poate drepturile mele şi eu voi beneficia de ele... *cu condiţia* de a nu pîndi în mod indiscret

efectul acesta prin ricoşeu, *cu condiţia* de a nu mă baza prea mult pe el ca pe un lucru cuvenit, *cu condiţia* de a nu insista într-un mod prea conştient, prea reflexiv, prea expres. Cu condiţia, cu condiţia ... Această condiţie, întotdeauna aceeaşi, este să eviţi excesul de conştiinţă care devine un obstacol în calea inocenţei, care trişează cu secretul ei. O astfel de speculaţie cu privire la datoriile altuia poate să denote o grosolană lipsă de tact, o mare vulgaritate morală. Eu nu ignor faptul că partenerul meu are şi el datorii, datorii care la momentul potrivit îmi vor uşura eforturile şi mă vor ajuta să trăiesc. Dar pentru moment, ar fi mai bine să uit lucrul acesta. Pînă la noi orfine, este preferabil ca eu să nu contez prea mult pe datoriile tale pentru a uşura sarcina mea. De altfel, nevoile unora şi ale altora nu constituie o singură nevoie în care ar conta doar rezultatul, o singură misiune în vederea căreia misionarii solidari s-ar putea ajuta unii pe alţii şi ar putea să-şi conjuge eforturile, o unică operă care s-ar alcătui bucată cu bucată graţie eforturilor tuturor... În acest caz, munca ta m-ar dispensa efectiv de munca mea, şi supleantul ar putea înlocui pe cel căruia îi ţine locul: căci ceea ce e făcut, nu mai rămîne de făcut... în măsura în care e vorba de *a face* ceva! Ceea ce e făcut de către unul ar trebui dedus din sarcina altuia, ar trebui prelevat din datoria altuia; ceea ce-ar fi *tot pe atîta făcut*! Or, din toate astea nu există nimic. Noi trebuie să renunţăm la toate aceste ingenioase comodităţi... Adio, frumoasă economie de eforturi şi armonioasă complementaritate a sarcinilor. Intenţionalitatea, responsabilitatea, decizia morală a sacrificiului sînt iniţiative esenţialmente solitare, pe care nimeni nu le poate lua în locul meu şi de care nimeni nu mă poate dispensa. Aici fiecare trebuie să lucreze şi să sufere pe propria sa socoteală, în loc să se lase în grija vecinului. În cutare sau cutare circumstanţă determinată, un om se poate devota în locul altuia: dar în clipa supremă fiecare moare singur; şi, tot astfel, fiecare trebuie să îndure şi să sufere el însuşi, ca şi cum ar fi singur pe lume; nimeni nu poate face nimic pentru el. Şi mai exact: eu mă bat pentru drepturile tale şi pentru existenţa ta, şi aş fi chiar gata să-mi asum în locul tău sarcinile tale, dacă lucrul acesta nu ar fi absurd şi contradictoriu. În toate cazurile există o violenţe grosolană pe care trebuie s-o dejucăm; nu-mi revine mie să supraveghez exercitarea îndatoririlor tale, nici să-ţi dictez lista lor; eu nu verific partea de care aş putea eu profita, nici avantajele scontate de mine: asemenea precauţii suspicioase

nu-l privesc pe omul dezinteresat, pe omul datoriei şi al rectitudinii. Din acest punct de vedere nu există o comunicare directă, nu există o osmoză între datoriile tale şi drepturile mele. Eu nu am de ce să mă arunc ca un înfometat, cu o grabă de prost gust, asupra datoriilor lui Pierre şi Paul: Pierre şi Paul se vor ocupa ei înşişi de ceea ce le incumbă, şi aceasta cu toată inocenţa, aşa cum noi înşine lucrăm, suferim, ne vedem de treburi pentru ei, fără să aşteptăm nimic din partea lor, nici salariu, nici remunerare, nici recunoştinţă. Iată de ce trebuie să-ţi spui şi răs-spui fără răgaz: eu sînt apărătorul necondiţionat al drepturilor tale, eu nu sînt jandarmul datorilor tale. *Fiecare cu datoriile sale* nu va mai avea de acum înainte cum să fie formula consternantă a egoismului, ci va fi dimpotrivă: deviza dezinteresării universale şi a acelei inocenţe universale în care oamenii se întîlnesc şi, în afara oricăror relaţii mercenare, îşi dau unul altuia sărutul păcii.

Cel care şi-a păstrat şi justificat valorile morale, şi-a salvgardat onorabilitatea şi *minimumul* său etic trece prin riscuri medii. Dar pe omul totalmente dezarmat, care atinge marginea extremă a devotamentului-limită al cărei nume este abnegaţia, pe acesta cum îl vom denumi noi? Îl vom denumi un riscă-totul: căci aventura lui este o aventură mortală, iar dilema lui superascuţită îl va soma să opteze între iubirea-fără-fiinţă şi fiinţa-fără-iubire. Or, cum să alegi? Se va răspunde: trebuie să alegi un minimum de fiinţă pentru a supravieţui, întrucît nu există iubire dacă nu există cel care să iubească, şi pentru că ego-ul, subiect substanţial, este condiţia sine qua non a relaţiei de iubire; cîteva bule de iubire, vă rog, pentru a uşura împovărarea fiinţei şi pentru a atenua degenerescenţa ei adipoasă. Dar, aşa cum am arătat-o pornind de la La Rochefoucauld şi de la Fénelon, superlativul purităţii iubitoare şi al dezinteresării este atît de fragil, atît de instabil, încît cea mai mică îngroşare ar fi suficientă pentru a-l degrada: o complezenţă imperceptibilă, o insistenţă imponderabilă, o lentoare de-abia decelabilă, o distracţie suspectă, şi albul imaculat, spuneam noi, a şi devenit cenuşiu. Unde se termină iubirea pură atunci cînd se merge în sensul fiinţării? Chiar în punctul în care începe amorul propriu, cu alte cuvinte iubirea impură! Imediat. Aşa cum la microscoapele ultrasensibile imaginea se tulbură imediat, la cea mai mică presiune a mîinii, iubirea *încă* pură, cu alte cuvinte „*inexistentă*", aflată dincolo de fiinţă, se tulbură la cea mai mică tangenţă, de o miime

de milimetru și o milionime de secundă, la o mișcare umorală a noastră, impalpabilă și fugitivă; o doză infinitezimală de interes propriu, atingerea trecătoare a unui îndepărtat gînd ascuns ar fi de ajuns pentru a veșteji și tulbura această puritate. Și, în sens invers: pînă unde trebuie mers în rarefierea ființei proprii, atunci cînd visezi la o nouă puritate pentru o iubire devenită tulbure. Pornind de la ce moment riscă ființa rarefiată, aproape anihilată, să moară de extenuare? Căci dacă iubirea-fără-ființă este infinit de instabilă, ființa-fără-iubire este esențialmente vulnerabilă. Este nevoie de acrobații prestigioase pentru a te menține între aceste două extreme, unde sînt reprezentate toate varietățile de iubire impură și toate gradele de amestec. Cum să te strecori între Charybda și Scylla? – În logica extremistă și hiperbolică, în logica absurdă a existenței morale, tot ceea ce nu e foarte pur, ceea ce nu e cert, este îndoielnic din momentul în care lucrul cert nu ne mai lămurește cu o certitudine absolut transparentă, ci cu o certitudine pe jumătate certă, pe jumătate incertă. Nu există mijloc. Stoicii spuneau: chiar o greșeală măruntă este un păcat mare. Cînd e vorba de o greșeală, și un pic înseamnă mult! Și cantitatea nu are aici nimic de a face. Teoretic, paradoxul moral nu mi-ar lăsa nici măcar consolarea de a gîndi că sînt o ființă umană printre celelalte și ca și celelalte. Căci eu nu sînt nici măcar unul dintre acești alții, la fel de valabil ca și alții, la fel de demn de respect ca și alții, și în aceeași măsură capabil să reprezint prin persoana mea genul uman ca și ei: date fiind sofismele diabolice ale amorului-propriu, s-ar putea într-adevăr ca această modestă concepție să fie ea însăși un pretext pentru a reintra dintr-o singură mișcare în posesia tuturor prerogativelor prețioasei mele persoane, pentru a recupera toate privilegiile mele, pentru a deduce din nou toate drepturile mele, inclusiv pe acelea la care n-am avut nici o dată dreptul! Cel mult, paradoxologia ar admite că drepturile mele pot fi consecința fortuită, și nu revendicată, a datoriilor altora.

8. Nepreţuita mişcare a intenţionalităţii.

Acestea fiind zise, asemenea excese vor părea, fără îndoială, absurde. Sînt eu chiar atît de puțin lucru? Deci sînt totuși ceva! Sînt, cel puțin, un pic; nu sînt un mai-puțin-decît-nimic. Mai puțin decît nimic? Această

umilinţă anume ar fi o pură nebunie. Puţinul care sînt, sînt. Această prea modestă tautologie trăită, care s-ar putea numi „tautousie", este esenţialmente pozitivă, ea mă fereşte cel puţin de aneantizarea infinită a umilinţei: între nimicul umilinţei şi gogoaşa trufiei, ea salvgardează această nepreţuită mişcare a inimii, care este o rază fină de lumină, care este uitare de sine lăuntrică şi deschidere infinită către altul, o deschidere vastă precum cerul. Pe de altă parte, nu este obiectiv adevărat ca viaţa ta să fie în toate cazurile mai valabilă decît a mea: este adevărat numai faptul că eu aş face mai bine să nu ştiu lucrul acesta. Dacă morala ar fi o simplă speculaţie abstractă, o lucrare de înaltă fantezie, şi dacă paradoxologia morală ar viza mai ştiu eu ce limită utopică şi teoretică, ne-am putea la rigoare imagina o iubire care să fie zero fiinţă şi neant îndrăgostit. Or, paradoxul moral are raporturi cu acţiunea sau cu practica, el pretinde în principiu să fie efectiv trăit: pentru asta este el făcut! Fără această plenitudine pozitivă el n-ar fi decît o glumă răutăcioasă, un legămînt platonic sau o simplă figură retorică. Este extremismul moral un lucru serios? El nu e serios, ci chiar un pic şarlatan, dacă ne făgăduieşte o înălţare definitivă a întregii fiinţe, o cronicitate perfect stabilă, o avansare şi transfigurare permanente; în schimb el este serios dacă, asemenea abnegaţiei, abandonează orice sublimitate profesională şi dacă accede pe moment la spontaneitatea şi la prospeţimea inocenţei. Această inocenţă fină şi transparentă este într-un anumit fel vîrful extrem al sufletului. Atît de fină, atît de transparentă! Nu-i mai lipseşte nimic pentru ca ea să nu mai fie nimic! Sau, mai bine zis, nu-i mai lipseşte *aproape nimic*: dar acest *aproape* decide totul.

„Viaţă paradoxală" sau „paradoxic trăită", paradoxul moralei este fără îndoială o contradicţie, o sfidare la adresa condiţiilor vieţii sociale şi a legilor fiziologiei şi biologiei – şi, încă mai bine, o sfidare la adresa bunului simţ şi a raţiunii; este ceea ce au crezut totdeauna înţelepţii şi sfinţii, Stoicii şi Cinicii, Platon şi chiar Aristotel şi, pe de altă parte, spiritualizaţii *Filocaliei* şi autorul *Imitaţiei*. Acrobaţia într-o formă a ei spectaculară şi periculoasă, mişcarea în formele ei cele mai familiare din viaţa cotidiană, însăşi temporalitatea, reînnoiesc în fiecare clipă miracolul unei căderi amînate, care este o restabilire continuată: soluţia e dată în acelaşi timp în care este lansată sfidarea legilor echilibrului şi ale gravitaţiei. Şi în gratitudinea sa infinită, omul îşi aduce în fiecare

dimineaţă omagiul destinului său aventuros, pentru a fi scăpat o dată în plus de pericolul morţii. Miracolul mişcării despre care ne vorbeşte Bergson este, în felul său, acea mulţumire perpetuă, pe care omul o formulează în inima sa, pentru noua prelungire care îi e acordată. Viaţa paradoxală este în acelaşi timp de trăit şi de netrăit, viabilă şi în acelaşi timp neviabilă, posibilă şi în acelaşi timp imposibilă sau, ceea ce este acelaşi lucru, posibilă la infinit pentru o bună voinţă disperată şi pasionată, capabilă ea însăşi să voiască la nesfîrşit. Într-adevăr, se spune: a vrea înseamnă a putea... Nu că a voi ar însemna, literalmente, să şi poţi ceea ce ai voit, în virtutea unei atotputernicii în fapt, precum cea a zînelor şi a vrăjitoarelor: înseamnă mai degrabă „a posibiliza" la infinit o imposibilitate pentru totdeauna imposibilă. Voinţa tinde în mod asimptotic către o limită pe care n-o va putea atinge printr-un contact fizic, şi pe care poate doar s-o mîngîie uşor, într-o tangenţă imponderabilă şi instantanee.

Derutantă şi inconsistentă, pe cît de dezamăgitoare pe atît de evazivă, existenţa morală se contrazice ea însăşi la nesfîrşit: ea nu este numai paradoxală, dar nici nu se teme să pară uneori „paralogică"... adică iraţională. Pentru a iubi trebuie să fii. Dar, cu cît eşti mai mult, cu atît mai abundentă şi supraabundentă, mai grasă şi mai bogată îţi este densitatea propriei fiinţe; cu atît se înăbuşă iubirea; şi tot înăbuşindu-se, moare. Dar dacă nu *eşti*, unde mai e iubitorul care să fie subiectul verbului *a iubi*? Iubitorul acesta încă nu s-a născut; şi poate nu va face niciodată parte din lumea celor vii... Încă o dată; unde e iubirea? Dincolo sau dincoace ne asaltează aceleaşi întrebări, atunci cînd e vorba despre viaţa morală cea insesizabilă, despre valorile ei atît de controversate, despre exigenţele ei atît de des batjocorîte. Să fie toate astea numai mituri şi ciudăţenii? Sau poate un vis din care încă să nu mă fi trezit? O dată în plus ne întrebăm unde a fugit viaţa noastră morală, în ce constă ea, şi chiar dacă constă cumva în ceva! Or, tocmai în aceste clipe, în care ea este pe punctul de a ne scăpa şi în care noi încercăm deznădăjduiţi să o prindem, este ea cea mai autentică: atunci ocazia trebuie prinsă din zbor, în flagranţa ei vie! Numai conştiinţa să nu-i desfigureze prea devreme chipul prin strîmbături, să nu-i oprească prea curînd elanul... *Impetus*-ul moral seamănă cu zîna Anima care încetează să mai cînte atunci cînd o priveşte Animus, şi îşi recapătă glasul ei inocent, cu desăvîrşire pur,

atunci cînd Animus nu se mai uită la ea; viaţa morală nu este în acest lucru mai pudică decît e sufletul, nici mai evazivă decît libertatea, nici mai derutantă decît este, potrivit mărturiei sfîntului Augustin, temporalitatea: dacă mă veţi întreba *ce este* timpul (*quid sit*), sau dacă încerc eu să explic natura, mă tulbur şi mă bîlbîi; dar atunci cînd nu mai sînt hărţuit cu întrebări şi încep să privesc timpul cu simplitate, cu un suflet naiv şi destins, ambiguitatea şi neliniştea cedează locul evidenţei. Pentru aceasta lucrurile trebuie văzute de destul de sus şi de departe şi nu prin ceaţa lui pe-aproape, ci prin sănătoasa aproximare a bunului simţ. 1° Vocaţia morală a omului este aceea de a iubi şi de a trăi pentru ceilalţi. 2° Dar, în ordinea elementară pe care noi o numim *minimum ontic*, iubirea nu poate fi nici în mod pur, nici permanent, în întregime iubitoare: iubirea presupune o fiinţă iubitoare care, potrivit punctului de vedere adoptat, să fie ori subiectul substanţial şi iraţional, fundamentul impur şi condiţia pasivă a iubirii, cumva excipiens-ul ei, prin opoziţie cu principiul activ, ori invers, reziduul indisolubil, ca să zicem aşa opac şi masiv, al aceleiaşi iubiri. Rezidual sau substanţial, acest element ireductibil ne barează în orice caz drumul abnegaţiei-limită, datorită căreia fiinţa compactă ar fi în întragime sublimată şi convertită în iubire. Dacă nu ar mai exista alte complicaţii, am îndrăzni să-i dăm acestei piedici, care constituie fatala îngreunare a iubirii, tara ei congenitală, inevitabilul ei coeficient de inerţie, numele de rău: fiinţa celui care iubeşte, în calitatea ei de carne şi de materie, este partea noii iubitoare a fiinţei iubitoare. Rezistenţa acestui element masiv, a acestui ego orb, nu poartă ea oare pecetea finitudinii noastre? 3° Trebuie totuşi să se ţină seama de o complexitate care, aproape imediat, îşi pune în evidenţă pretenţiile; elementul masiv nu e plumbul, el se numeşte carne: el însuşi explică o complexitate care complică de două ori fiinţa iubitoare; această complicaţie nu este o contradicţie extrinsecă, ci o negaţie imanentă. Dacă ar fi extrinsecă, ar fi dispensabilă; şi lecuibilă; imanentă fiind, negaţia este un rău necesar sau, aşa cum mai spuneam noi, un imposibil-necesar, şi cu atît mai iritant cu cît e efectiv necesar: contradictoriul egoist pătrunde adînc în textura intimă a intenţionalităţii morale, nu doar pentru că o condiţionează pe aceasta, dar şi pentru că îi împrumută chipul său, pentru că o mimează în aşa fel încît le poţi confunda; mila ipocrită îşi pune masca milei autentice şi, la limită, ea devine de nedistins. Am vorbit

despre un hibrid denumit organ-obstacol. Mai degrabă organ, sau mai degrabă obstacol? La rigoare, s-ar putea interpreta în mod dialectic sensul univoc al acestui echivoc, sensul esoteric al acestei aparențe, în cazul în care obstacolul ar fi totdeauna resort, trambulină, pîrghie, mașinărie ingenioasă care, grație detentei sau reculului, ne permite să ne avîntăm mai sus, printr-un elan mai energic... Unealta este cea care jenează și este diminuarea mijloacelor, sau pur și simplu timpul pierdut; instrumentul însuși este piedica. Și la modul mai general: pentru a putea, trebuie să fii împiedicat și limitat; această alternativă este tara paradoxală a finitudinii. Atunci cînd luxul și enormitatea ridicolă a mijloacelor folosite devin chiar ele stînjenitoare sau amenință să ne înăbușe, ele pot fi reduse la minimum și, în felul acesta, contradicția poate fi manevrată; acest raport între un minimum de mijloace și un maximum de speranță este ținta unei economii înțelepte. Or, încîlceala este uneori inextricabilă. Atunci cînd ființa morală este jenată nu de greutatea și de consecințele ofrandelor sale, ci este a priori stînjenită de pervertirea intimă a mișcării intenționale, e atinsă în esența ei și în totalitatea existenței sale, nu mai există soluție, și tragedia e dublată de o ironie foarte amară: căci atunci, însăși ființa donatorului este cea care dezminte darul iubirii: ceea ce, chiar prin definiție, face posibil darul dezinteresat, face inevitabilă și degenerescența egoistă. *Nici cu, nici fără*. Or, tocmai aceasta este formula disperantă a dilemei insolubile și a situației fără de ieșire; aceasta este dubla imposibilitate care blochează pentru totdeauna orice răspuns.

Ființa individului, fie ea fizică sau biologică, raportată la iubire este așa cum sînt drepturile în raportul lor cu datoria. Drepturile pot fi considerate ca o maturizare etică a ființei. Drepturile îi conferă unei stări de fapt (și nu e aceasta o veritabil fericită întîmplare?) justificarea normativă și consacrarea care îi lipseau; ele conferă naturalității ego-ului un soi de aureolă – aureola sublimării idealizante sau cel puțin a onorabilității; stabilizat, revendicat cu osîrdie, uneori chiar cifrat, deseori redus la starea de depozit virtual, minimumul etic se înrudește chiar mai mult cu a avea decît cu a fi: în felul acesta el devine ceva în genul unei provizii morale care ne însoțește și ne protejează în încercările existenței. Am mai arătat-o, în relațiile ființei cu iubirea există o deriziune malițioasă care ține de finitudinea constituțională a omului, sau, mai exact, de raporturile ambivalente și contradictorii ale ființei și ale iubirii: ființa

celui care iubeşte este cea care face iubirea posibilă, dar un iubitor prea fericit, prea sănătos şi prea bine hrănit este o negare a iubirii; şi invers, dacă n-are ca purtător decît o fiinţă rarefiată, iubirea se volatilizează în vid. Înflorirea vitală o favorizează, pînă în momentul în care saţietatea înăbuşă în ea această sacră insatisfacţie, această nevoie de altceva, în sfîrşit această nelinişte, care constituiau latura aeriană a naturii sale; îngreunată de o fiinţă ridicol de abundenţă, iubirea îmburghezită îşi pierde aripile şi se sfarmă de pămînt. În felul acesta iubirea circulă între acel prea-mult şi acel prea-puţin; ea recîştigă în mod necesar forţe de fiecare dată cînd se scufundă în izvoarele vieţii, îşi regăseşte periodic o nouă tinereţe şi un sînge nou şi, cum-necum, de bine-de rău, şchiopa-şchiopa, reuşeşte să supravieţuiască.

Cît priveşte însă discuţia drepturilor şi a datoriilor, capcana, chiar dacă mai puţin sîngeroasă, este cu atît mai subtilă, spiritul răutăcios – mai insidios, alternativa – mai ambiguă: căci însuşi omul moral este cel care descoperă adevărul normativ al drepturilor – al drepturilor mele şi al drepturilor altuia –, care sacralizează aceste drepturi şi le pune în evidenţă. Paradoxologia morală mă sileşte să profesez, în ciuda oricărei evidenţe şi chiar în ciuda propriei mele convingeri, faptul că eu nu am drepturi şi că toată lumea, cu excepţia mea, are drepturi. Această contradicţie în defavoarea mea nu este, evident, un sacrificiu sîngeros, aşa cum este la limită imposibila necesitate de a te anihila pentru a iubi cu o dragoste pură, dar, în felul ei, ea este totuşi o renunţare sfîşietoare... şi cu atît mai sfîşietoare cu cît această dezminţire *in adjecto* pune în joc valori normative şi poate să treacă drept un atentat cinic împotriva adevărului şi împotriva principiului identităţii; este cazul să o spunem, aici sacrificiul este literalmente sacrilegiu! Pesimismul moral face oare să fie plauzibilă această scandaloasă inegalitate, această revoltătoare nedreptate care-mi aduce prejudicii şi pe care raţiunea refuză s-o admită? Eşti tentat să consideri scandalul acesta ca pe o aparenţă care ar disimula mai ştiu eu ce finalitate derutantă, ba poate chiar o promisiune tacită. Vom suporta noi, în consecinţă, negarea justiţiei în numele promisiunii? Speculaţia raţionalistă, totdeauna înţeleaptă şi prevăzătoare, caută să ne liniştească în felul acesta: nu aveţi nimic de pierdut dacă aşteptaţi, spune ea, rîde mai bine cel care rîde la urmă! Speranţa unui viitor mai bun ne-ar ajuta să îndurăm frustrarea prezentă. Nimic mai înţelept şi

mai rezonabil! Dar atunci, ce diferenţă mai există între mercenarismul cu ziua, ba chiar cu săptămîna, şi sordidul acestui calcul prea facil? Pentru că renunţarea la dreptul propriu este o speculaţie cu bătaie lungă şi scadenţă depărtată, ea nu este ca atare nici mai puţin utilitară, nici mai puţin interesată. Acest calcul întortocheat este o ipocrizie şi nimic mai mult. Eu trebuie *în principiu* să suport insuportabila inechitate a cărei victimă mă aflu, fără să pretind nici un fel de compensare, fără să revendic nici cea mai mică despăgubire, fără să am nici măcar dreptul de a mă plînge. Nu are oare aproapele meu toate drepturile asupra mea?

Fiecare fiinţă morală ar trebui să înfrunte faţă de sine dubla încercare căreia disparitatea datoriilor şi a drepturilor îi supune propriul ei egoism. Şi de altfel, toată lumea are datorii, eu inclusiv, eu în primul rînd, întrucît, exprimînd infinita nedesăvîrşire a fiinţei morale, datoria este înainte de toate chemare şi vocaţie. Or, eu nu am de vegheat datoriile altora: datoriile mele cuprind toate datoriile, şi pentru ele sînt eu răspunzător. Pe de altă parte, aşa cum am mai spus, toată lumea are drepturi cu excepţia mea, care în mod de neînţeles, în mod inexplicabil, nu le am: în principiu eu sînt, aşadar, privat de toate cele şi nu pot conta pe nimic, decît poate doar pe libertăţile şi puterile pe care datoriile celorlalţi mi le vor lăsa mie în mod fortuit, dar fatal (amîndouă laolaltă); în oarecare măsură norocul meu sălăşluieşte în această mizerabilă insjustiţie. Sînt eu oare condamnat să trăiesc în cerşetorie? Voi primi, dacă nu ceea ce mi se datorează – de vreme ce nu mi se datorează nimic –, măcar firimiturile de la ospăţ şi ceea ce s-a refuzat, cu alte cuvinte surplusurile care îmi revin întrucîtva prin contrabandă, pornind de la meritele altora. Or, aceste firimituri nu sînt un nimic, de vreme ce ele îmi permit să supravieţuiesc în lupta istovitoare şi amară la care sînt condamnat. Ele sînt hrana aleatorie pe care o mînă compătimitoare o aruncă păsărilor cerului şi care, în mod misterios, nu lipseşte aproape niciodată detaşării. Dar pumnul de paradoxuri pe care filosofia morală ni le aruncă drept nutreţ, nu este totodeauna un sistem de adevăruri. Ajungem aici la cea din urmă ambiguitate, cea care se înrădăcinează în cel mai impenetrabil dintre mistere. Eu nu am drept la nimic şi, în pofida acestui lucru, voi primi, în definitiv, ceea ce îmi revine, ceea ce îmi revine fără să-mi fie datorat. Voi primi acest ceva, cu condiţia să nu-l cer, cu condiţia să nu mă gîndesc măcar la el; îl voi primi cu toată umilinţa şi toată inocenţa.

Îl voi primi... dar st! nu mai repetaţi lucrul acesta... Nimeni nu trebuie să ştie nimic! Vai, tocmai am spus-o! Am divulgat secretul, şi nici nu se putea altfel. Cum poţi păstra un secret divulgîndu-l? Să-l divulgi, păstrîndu-l? Or, se poate, dacă e adevărat că alternativa contrariilor, impermeabile unul faţă de altul, este uneori depăşită. Potrivit lui Heraclit, oracolul din Delphi nici nu spune, nici nu tăinuieşte, ci sugerează prin semne, cu vorbe spuse pe jumătate sau cuvinte înceţoşate. Sau, mai simplu, el nu vorbeşte, dar *dă de înţeles* şi şopteşte la urechea sufletului nostru adevărurile ascunse.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

POSTFAŢĂ

Ce modalităţi ale filosofiei şi filosofării distingem? Interogaţia revine obsesiv în actualitate, în cultura lumii şi a ţării. Se preconizează felurite demarcaţii, în baza criteriilor variate. Ne folosim acum de una singură, cu măsură certă şi incertă ca oricare alta. Ea dedublează – deci opune – „esenţialismul" şi „existenţialismul". Atenţie, însă! Şi primul, dar mai ales cel de al doilea termen desemnează fie un curent de idei, istoric circumscris ca provenienţă, ascensiune şi regres, fie o tipologie de gîndire, care, deşi expropriază prima accepţiune, o debordează, îi îngroaşă trăsăturile, le aplică altor structuri înrudite, pînă atunci altfel desemnate, aşadar operează prin contaminări, prospectări ori retroactivări semantice. Vorbim despre „baroc", „manierism", „impresionism" sau „absurd" în raport cu alte epoci sau ramuri de artă decît cele care, originar şi original, ilustrează dominanta avută în vedere. Pînă şi bunurile conceptuale ni le luăm de unde putem. Iar hipertrofierea mentală o folosim pentru a grupa individualităţile, în fapt nepereche, în clase, de dragul ordonării clasificatoare.

Aşa este cu „esenţialiştii" şi „existenţialiştii". În ordine tipologică – şi tipizabilă – ei îşi adjudecă, nu totdeauna frăţeşte, cîte o latură, reală sau potenţială, dintr-un întreg: macrocosmosul *versus* microcosmosul, lumea *vs.* omul, corpul *vs.* sufletul, ontologia *vs.* antropologia, logica *vs.* psihologia, genetica *vs.* morala, sociologia *vs.* religia, ştiinţa *vs.* arta, întîmplarea, sistematica *vs.* fragmentarismul. Şirul variantelor imaginabile s-ar putea prelungi. Pe toate le restrîngem însă, cu acest prilej,

într-o singură dihotomie celebră: spiritul de geometrie şi spiritul de finețe. Pascal concilia în enunțul său îndreptățirea ambelor porniri. La drept vorbind, mintea lui dădea însă prioritate inimii – după cum inima lui Descartes bătea fără greș în ritmul minții. Dacă tăiem nodul gordian în acest mod cam brutal, atunci Descartes este un „esențialist" (ca și Spinoza, geometrul, ori Leibniz, matematicianul), în schimb Pascal – un „existențialist" (ca și iluștrii moraliști francezi ce aveau să-i urmeze). E frapantă putința de a desperechea o ilustră pereche întemeietoare a modernității. Procedeul e aplicabil și unor gînditori mai rar și mai trudnic asociați, mai la vedere disociabili: Hegel și Friedrich Schlegel, Marx și Nietzsche, Nicolai Hartmann și Bergson, Husserl și Șestov. Către sfîrșitul activității lor, Husserl i se adresa lui Șestov în scrisori cu „Stimate prietene și «antipod»". Cînd și cînd antipozii se și stimează, își mai comunică opiniile adverse: sau năruie punțile dintre maluri. „Maiorescienii" și „naeionescienii" noștri au cam refuzat înțelegerea reciprocă. Unii au rămas la antipozi depășindu-și chiar matca de grup inițială: Mircea Florian și Emil Cioran. Oarecum pe dos, de „existențialul" pursînge Cioran avea să se îndepărteze în structurarea gîndirii sale tocmai prietenul său intim Constantin Noica. Acesta a ajuns un impătimit „esențialist"; cu tot spiritul său de finețe, profesounea lui de credință a fost tot mai mult adresată „dragostei de geometrie", ca să parafrazez, în alt context desigur, formula lui Max Frisch.

Jankélévitch, spre care mă îndrept în aceste considerații preliminare, se află într-o situație inversă: el nu nesocotește ceea ce e de pus la socoteală – întru limpezire intelectivă, ordonare geometrică, configurare sistemică –, dar își dedică întreaga sa dragoste îndurerată omului, năzuințelor lui antinomice, sufletului său zbuciumat, căderii și înălțării lui, modulațiilor expresive cele mai fine ale încercărilor parcurse, suportate și prelucrate de către ființa umană. Jankélévitch e mai tînărul frate întru spirit al marilor moraliști francezi. Ca și ei, dar în felul său propriu, el ține să limpezească pînă și dezordinile firii omenești, să aducă la lumina priceperii pînă și zonele ei tenebroase, să supună unui tratament conștient (altul decît cel psihanalitic, deși nu fără paralelisme) pînă și ascunsele străfunduri ale eului. El e un pascalian cu instrumente carteziene – dovadă insuficiența sabiei lui Damocles. Totuși, chiar în timpul în care în Franța domnea curentul „existențialist", și mai apoi cînd i se vor fi

stins ecourile, Jankélévitch a probat o tipologie „existenţială", întrucîtva paralelă şi în principial independentă. Personalizarea acestui tip de gîndire este limpede îndatorată şi altor componente biografice şi caracterologice decît celor două franceze; şi le este decisiv îndatorată anume traumelor secolului, pe care nici nu reuşea să le uite şi nici nu vroia să le surmonteze, ci doar căuta să le compenseze... în cheie „existenţială", la antipodul oricărui refugiu în linişte şi liniştitoare „existenţialisme".

*

Vladimir Jankélévitch s-a născut la Bourges, în 1903, din părinţi evrei, imigranţi din Rusia – care l-au crescut în spiritul dragostei, niciodată dezminţită, pentru limba, literatura şi muzica rusă. Tatăl, doctorul Samuel Jankélévitch, s-a îndeletnicit, pe lîngă meseria de bază, cu traducerea în franceză a multor cărţi ruseşti şi germane, afirmîndu-se şi ca primul traducător al scrierilor lui Sigmund Freud; fiul avea să poarte lungi discuţii cu părintele său, între altele pe tema morţii, incursiuni pregătitoare pentru cartea *La mort*. Sora filosofului a fost muziciană, a lucrat în Conservatorul din Paris, completînd amplele cunoştinţe într-ale muzicii ale fratelui ei.

Vladimir intră în 1922 la École normale supérieure, obţine în 1926 titlul de „agrégé de philosophie". Îşi predă materia la Institutul francez din Praga, apoi la licee din Caen şi Lyon. Îşi susţine în 1933 teza de doctorat despre gîndirea lui Schelling, cu teza secundară – obligatorie în Franţa – consacrată unei probleme care îl va preocupa mult, „la mauvaise conscience" ; şi obţine titlul de „docteur ès lettres". Lucrează ca „maître de conférences" la Universitatea din Toulouse. Aici este mobilizat, în 1939, în 1940, rănit, spitalizat, între timp revocat din funcţii prin „legile excepţionale", cu caracter antisemit, ale regimului de la Vichy. După însănătoşire, intră în acelaşi an 1940 în Rezistenţă, luptînd cot la cot cu tovarăşii săi de diverse orientări (refuzînd ulterior să se dezică de ei pe motivul varietăţii atitudinii lor politice); între timp, foştii săi studenţi îi răspîndesc în mod clandestin scrierile.

După Eliberare, e însărcinat să organizeze programele muzicale la postul de radiodifuziune Toulouse-Pyrénées; apoi e chemat la Univer-

sitatea din Lille ca „maître de conférences". Aici publică una dintre lucrările sale fundamentale, nucleu şi pentru altele de mai tîrziu, *Traité des vertus*. Este invitat la Sorbona, unde rămîne titular al catedrei de filosofie morală din 1951 pînă în 1978. Cursurile sale „de luni" devin tot mai celebre, acceptă auditori şi în afara studenţilor, din cele mai variate medii, marginale sau chiar declasate, notorietatea prelegerilor sale dovedind-o şi difuzarea lor, vreme îndelungată, la Radio-Sorbonne. Mărturiseşte că, deşi format în spiritul culturilor clasice, atît greco-romană cît şi iudeo-creştină, a preferat, dintre universităţile reunite la Sorbona, nu pe una specializată pe „umanioare" ci pe o alta, mai populară şi mai deschisă confruntărilor pe probleme sociale, cu o atmosferă favorabilă, în epocă, mai degrabă „stîngii", în rîndurile căreia s-au numărat mulţi dintre prietenii săi, în ciuda refuzului său de a se lăsa vreodată înregimentat în vreun partid politic. Cu diferite prilejuri s-a recunoscut, astfel, ca un militant liber, cu diverse luări de atitudine publice: de partea studenţilor, inclusiv în mai 1968; pentru menţinerea filosofiei în învăţămîntul secundar francez şi salvgardarea rolului filosofiei în universităţi; cu simpatii declarate pentru candidatul socialist la alegerile prezidenţiale; împotriva eutanasiei; şi, desigur, împotriva nazismului. Acest din urmă plan a rămas definitoriu pentru el, fidelitatea faţă de victimele holocaustului şi-a reafirmat-o mereu tocmai în urma norocului de a fi scăpat şi el, şi ai lui, de deportare şi exterminare; împreună cu refuzul apăsat al oricărei „compensaţii" pentru daunele îndurate, al unor „reparaţii" băneşti ori morale din partea Germaniei postbelice. Cele trăite de el în şi în legătură cu al doilea război mondial au decis cu siguranţă orientările sale prioritare de mai tîrziu în filosofia morală, reflecţiile lui metafizice pe marginea fragilităţii existenţei omeneşti, meditaţiile despre durată şi clipă, deconcertantele accente pe tema lui „je-ne-sais-quoi" şi „presque rien". Aşa ajunge, în studiile şi volumele tîrzii, să se întrebe cu privire la ce poate fi „iertat" şi ce rămîne „impardonabil", „imprescriptibil": crimele faţă de „hominitate", faţă de acel *esse* al omului, care obligă măcar la memorie şi la rememorarea antinomiilor moralităţii.

Cît priveşte a doua sa preocupare centrală, pentru muzică şi istoria artei muzicale, în aceasta şi-au dat întîlnire ataşamentele pentru moştenirea muzicală rusească, în general romantismul şcolilor naţionale, şi

afecţiunea deosebită pentru maeştrii francezi ai impresionismului şi postimpresionismului, arta pianistică îndeosebi. La bătrîneţe obişnuia să-şi consacre serile liniştite unei alternanţe: descifra la pian partiturile compozitorilor săi îndrăgiţi şi scria la următoarea carte de filosofie, de filosofie morală. Orele tîrzii calme i se păreau cele mai nimerite spre a recompune la pianul său cromatismele şi disonanţele, instabilităţile tonale şi modulaţiile febrile – cît şi pentru a da seama asupra neliniştilor, năzuinţelor şi prăbuşirilor omeneşti.

A murit la Paris în 1985.

Voi enumera acum, în ordinea apariţiilor editoriale, dar indicînd şi/sau ediţii ulterioare, majoritatea contribuţiilor lui Vladimir Jankélévitch din domeniul filosofiei şi dintr-al muzicii.

Printre studiile timpurii publicate în reviste se numără *Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau* (1924) şi *Les thèmes mystiques dans la pensée russe contemporaine* (1925). Urmează volumele:

Henri Bergson (1931; ed. 4, 1989)

L'odyssée de la conscience dans la derniere philosophie de Schelling (1933).

La mauvaise conscience (1933; ed. 4, 1966; reed. şi în 1981).

L'ironie [iniţial cu subtitlul – *ou la bonne conscience*] (1936; ed. 4, 1972). *Ironia*, traducere din limba franceză de Florica Drăgan şi V. Fanache, postfaţă de V. Fanache (Cluj-Napoca, Editura Dacia, Colecţia Atheneum, 1994).

L'Alternative (1938).

G. Fauré, ses mélodies, son esthétique (1938; ed. 2, 1951; ed. 3: *Fauré et l'inexprimable*, 1974).

Maurice Ravel (1939; ed. 2, 1956; ed. 4, 1975).

Traité des vertus. Tome I: *Le sérieux de l'intention.* Tome II: *Les vertus de l'amour.* Tome III: *L'innocence de la méchanceté* (1949; de la ed. 2 în trei volume, 1968, 1970, 1972; o recentă ed., separat, I în 1984, II şi III în 1986).

Debussy et le mystère de l'instant (1949; ed. 2, 1976, o ed. ulterioară [?] sub titlul *La vie et la mort dans la musique de Debussy*).

Philosophie première, introduction à une philosophie de „Presque" (1954; ed. 2, 1986).

La rhapsodie, verve et improvisation musicale (1955).

L'austérité et la vie morale (1956).

Le nocturne. Chopin et la nuit, Satie et le matin (1957).

Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien, Tome I: *La manière et l'occasion*. Tome II: *La méconnaisance, le malentendu*. Tome III: *La volonté de vouloir* (ed. 2, în trei volume, 1980).

Le pur et l'impur (ed. 2, 1978).

La musique et l'ineffable (ed. 2, 1978).

L'aventure, l'ennuit, le sérieux (ed. 2, 1976).

La mort (1966; ed. 3, 1977).

Le pardon (1967; reed. 1993).

Pardonner? (1971).

L'irreversible et la nostalgie (1974; ed. 2, 1983).

Quelque part dans l'inachevé, avec Beatrice Berlowitz (1978; reed. 1990).

Liszt et la rhapsodie: essai sur la virtuosité (1979).

Le paradoxe de la morale (1981; reed. 1989).

La présence lointaine: Albeniz, Séverac, Mompou (1983).

În ciclul de şapte volume intitulat *De la musique au silence*, trei conţin reeditările cărţilor sale. Tome I: *Fauré*. Tome II: *Debussy*. Tome V: *Liszt et la rhapsodie*.

Acest impresionant număr de opere filosofice şi muzicologice au apărut la edituri franceze dintre cele mai prestigioase, ca: Albin Michel, Alcan, Arthaud, Aubier, Bordas, A. Colin, Flammarion, Gallimard, Plon, Presses Universitaires de France, Seuil ş..a.

Amintesc doar cîteva exegeze consacrate operei sale: Lucien Jerphagon, *Vladimir Jankélévitch ou de l'Effectivité* (1969); *Écrit pour Vladimir Jankélévitch*, lucrare colectivă (1978); *Jankélévitch*, număr special al revistei *l'Arc* (nr. 75, 1979).

•

Unii filosofi ai culturii au speculat opoziţia dintre spaţiu şi timp, dintre corespunzătoare predispoziţii şi ataşamente presupus polare din istorie, gîndire şi creaţie. Asemenea întregului Sud mediteranean, Franţa ar fi preferat îndeobşte şi ea dominantele spaţiale, dovadă extraordinara pictură modernă. De aceea, pînă şi muzica franceză, desfăşurată aproxi-

mativ în paralele tot sub semnul impresionismului şi postimpresionismului, ar fi „picturală" într-un grad cu mult mai înalt decît, să zicem, cea germană. Totuşi, dimensiunea mai degrabă temporală au explorat-o şi statornicit-o destul de mulţi mari francezi din trecut şi din contemporaneitatea recentă – nu întotdeauna, ce-i drept, univoc francezi prin obîrşie şi prin structură. Montaigne ar servi în acest sens o veche probă perenă, ca întemeietor al desfăşurărilor confesiv-eseistice proprii spiritului francez; iar dintre gînditorii noi, Bergson a scrutat derulările temporale, cu alte mijloace decît Proust şi totodată înrudite cu ale acestuia.

Jankélévitch începe prin a fi un „bergsonian" şi nu îşi încetează în fapt variaţiile pe această primordială temă. El nu ignoră defel pictura, dar înclină balanţa în favoarea muzicii. Îl copleşeşte muzicalul, fiindcă e ispitit de temporalitate. În toate şi tot mereu îl asediază timpul prezent, trecător – clipa cea repede. Ireversibilitatea şi ambiguitatea curgerii timpului este şi rămîne laitmotivul pe care-l reintonează şi remodulează (remodelează) în zeci de cărţi. Filosof al existenţei, el se ipostaziază într-un moralist al existentului, acum şi aici, cu întreaga sa încărcătură de nonexistent trecut şi viitor. „Filosofia vieţii", căreia gînditorul i se dedică, este una a momentului, a duratei, a intervalului. Temporalul e viu, unitar şi fragmentat, ontic unidimensional iar spiritual bidimensional, de neretrăit în fapt, de retrăit în gînd. E aproape imposibil să tai nodurile gordiene între faceri, prefaceri şi desfaceri. Apariţia vesteşte dispariţia. Cine captează realul în act, acela transferă dinamica volatilă într-o conştiinţă friabilă.

„A fi" devine astfel echivalentul lui „ a se face". Omul se lasă prins în acest vîrtej al identităţilor şi alterităţilor lui. El trebuie să fie, adică să facă, să se facă, fără răgaz şi fără odihnă... pînă la moarte. Ultima facere-de-sine e şi ultima surpare-de-sine. Ultimul act al lanţului coreator e ultima degradare, ultima ruptură. Omul e o fiinţă demiurgică în viaţa sa trăită, inventată şi creată pînă la moarte. Extremele sînt, clipă de clipă, neîndurător, inseparabile. Iar în muzicala curgere a vieţii, punctată şi contrapunctată, omul trebuie să se asume mereu, anume ca fiinţă moală. Moralitatea, înţeleasă ca trîntă cu ea însăşi, pare a fi unica esenţă a unei existenţe altminteri incapabilă de esenţializări. De parcă am fi antrenaţi într-un *happening* şi imprevizibil, şi regizat de noi înşine, de la naştere

pînă la moarte, sau măcar în măsura în care conştiinţa se reproiectează asupra naşterii şi se *pre*proiectează asupra morţii. Omul nu este nici animal nici zeu, oricîte trăsături îl înfrăţesc cu animalitatea şi oricîte calităţi îl asemuiesc cu divinitatea: cu deosebire creaţia! Şi sub acest raport, ca în atîtea altele, omul e o fiinţă a intervalurilor. El trăieşte clipa, trece de la o clipă la alta, îşi aminteşte într-o clipă pe cea care a fost, iar pe cea care va fi şi-o imaginează. Aşa călătoreşte el de la o rană la alta. Neîmplinirile fac parte din unic posibila sa împlinire. Rămîne mereu dual, continuu fisurat, permanent măcinat de contradicţii. Ele se sting şi se reînteţesc. Mortala rănire e vitală pentru om – tocmai de aceea se cuvine să se cunoască, să se recunoască, să fie recunoscător destinului, în vreme ce-i escaladează tentaţiile, încercările, eşecurile.

Existenţial şi social, Jankélévitch cheamă la o vigilenţă inocentă. Sub semnul ei viaţa merită să fie trăită ca un şir de experienţe şi de experimentări. Să nu suspendăm nici clipa, nici intuirea ei, cu condiţia luminării lor conştiente. Conştiinţa este moralitatea. Ambele sînt inseparabile. Dar conştiinţa morală, în timp ce înregistrează derizoriul, i se şi opune cu vehemenţă. Contingentul îşi poartă zgura, şi totuşi meschinăria trebuie să fie contractată, din interiorul şi împotriva ei. Aşa reuşeşte omul specifica sa balansare pe buza prăpastiei. Numai acolo şi numai astfel îşi poate salvgarda verticalitatea.

Jankélévitch leagă filosoficul şi muzicalul de evenimenţial. Structura gîndirii sale e triunghiulară, două laturi ce se deschid şi se regăsesc în vîrf, o bază pe care glisează în timp, în jurul timpului prezent. Medierile pornesc de la şi revin la imediatitate. Adîncimea gîndirii milenare e transferată pe „suprafaţa" cîte unui gînd cît se poate de actual. Din astfel de ambivalenţe încîntătoare se întreţes şi cărţile autorului.

•

Ataşamentele pînă aici doar global schiţate le exemplifică una dintre aceste cărţi, apărută doar cu trei ani înaintea celei de faţă, ca imediat anterioară ei în plan filosofic. *Quelque part dans l'inachevé* (Gallimard, 1978) e un titlu parafrazat după Rilke, purtînd ca motto un motiv muzical din Simfonia a treia, neterminată, a lui Borodin. Scurte întrebări ale Beatricei Berlowitz, ample răspunsuri ale lui Jankélévitch. Acestea se rotesc obsesiv în jurul aceloraşi gînduri de bază. Interlocutorul se opreşte

rar, dar relevant, la date din viaţa sa. El se menţine precumpănitor într-o confesiune de idei, cînd şi cînd punctată de mărturisiri direct autobiografice. Dar cui altcuiva decît vieţii să-i aparţină gîndurile? Rostul vieţii e acela de a secreta idei. Şi despre ce altceva decît despre cîte o fulgerătoare trecere prin viaţă?

Iată doar cîteva dezvăluiri care introduc şi comentariile despre „paradoxul moralei".

Îi place solitudinea, chiar dacă e apăsătoare. Munceşte meticulos, aproape maniacal, sub aparenţa lui de improvizator fantast şi capricios. Concepe filosofia ca gîndind tot ce poate fi gîndit, mai cu seamă ireductibilul, impalpabilul. Pentru el filosofia e şi poezie, şi muzică. Obiectul prin excelenţă al filosofiei este timpul, chintesenţa existenţei noastre. În perspectiva morţii, omul e o fiinţă bolnavă de timp. Ştie că moartea va surveni cu siguranţă, nu ştie însă cînd anume: o tensiune care îi veghează zilele şi insomniile.

Ce să facă el în şi cu timpul care-i stă la dispoziţie? Să dialogheze. Şi profesoratul său propriu e unul socratic. Profesează o estetică a reminiscenţei, compune opere ale nostalgiei. De această estetică îşi leagă etica. Estetica e policromie, pitoresc, varietate (= spaţiu?), etica e seriozitate nedogmatică (= timp). Antidogmatismul e obligatoriu, morala îşi ia ambiguităţile în posesie, se disociază de perfecţiune. Morala se clădeşte pe imperfecţiuni, din ele îşi trage rostul. De la Geneză şi de la Adam totul a devenit morală. Orice cuvînt rostit ar vrea să redobîndească inocenţa adamică, în care rostirea nici n-avea încă sens. Paradisul a fost însă pierdut, să ne consolăm cu evidenţa – şi să nu ne consolăm cu ea, în neostoită căutare: vană şi necesară. Căci omul precar e omul moral.

Morala ghidează şi opţiunile sociale, inclusiv revoluţiile. Moralitatea articulează orice revoltă. Mai bine impuritatea morală decît puritatea teroristă. Dar morala se opune tezaurizării de bunuri, virtuţi ori certitudini. Ea refuză bunăstarea – materială şi ideală. De aici funciarul antifilistinism al lui Jankélévitch.

Morala întemeiază filosofia. Criza actuală a filosofiei echivalează cu o criză a moralităţii. Lupta pentru filosofie îi pare intervievatului o altă Rezistenţă, asemănătoare celei la care participase pe vremuri. În ambele situaţii se punea şi se pune problema de a prezerva libertatea. Una intim proprie omului. Cei care refuză filosofia, ca depăşită şi inutilă,

refuză în fapt veşnica „hominitate". Ei sînt adepţii noilor dogme, unilateral încrezători în tehnică. Dar filosofia nu e tehnică, ea nu „progresează", ci repune în discuţie acelaşi întrebări, caută mereu să se definească prin sine pe sine, totodată şi alteritătile, disonanţele, contradiţiile umane. Ea îşi asumă un perpetuu rol introductiv.

Actualizările, e limpede, nu au cum să întîrzie. Lui Jankélévitch îi repugnă orice naţionalism, rasism, fascism (social-rasism, social-fascism, precizează el). Şi înaintea genocidului, dar şi după el, în chiar Franţa liberă, un evreu ca el era silit să mediteze asupra iudaităţii lui. Antisemitismul l-a perceput ca relativ altceva decît rasismul. De astă dată ceea ce nu i se iartă evreului, nici celui francez asimilat, este tocmai minuscula lui alteritate, infinitezimala sa deosebire, inocenta lui vinovăţie de a nu fi întocmai precum semenii lui salvaţi de acest „blam". Existenţa iudaică e lăuntric ruptă, o rană de nelecuit. Acest caz grav dar particular el îl lărgeşte pînă la o recunoaştere globală: se situează întotdeauna de partea celor slabi, dezarmaţi, abandonaţi, într-un cuvînt – minoritari. Pentru el cei mici şi obscuri sînt cei care contează. Nu-l interesează cauzele triumfătoare. Îl atrag înfrîngerile şi înfrînţii. Numai să nu ajungă oprimaţii – oprimatori!

În pledoarie intră explicit şi cîtimea rusească din emigrantul evreu. Un Şalom Alehem caută să depăşească umilirea prin umor. La bătrîneţe Jankélévitch ajunge să-i prefere ironiei, căreia îi consacrase o carte a sa timpurie, anume umorul. El îi pare acum mai complex, mai aproape de ambiguităţile omului. Umorul e modest, lucid, autocritic. E chiar nuanţarea gravităţii. La intersecţia dintre grav şi nuanţat, nimic din origini nu are pentru ce fi renegat. Nici coeficientul iudeu, nici originea rusească.

Ultimul cuvînt rostit, şoptit, îngînat: muzica. E personala dragoste supremă. Dacă fundamentul umanităţii e iubirea, atunci muzica reprezintă un grad înalt al omeniei. Ca persoană, muzica i-a fost mîntuitoare – în chiar funciara ei incertitudine. Muzica şi morala sînt pentru el una, deşi par derutant de diferite. Merită să încerci să-i reabilitezi pe cei uitaţi, şi în filosofie, şi în muzică. În filosofie: pe Georg Simmel. În muzică: pe Gabriel Dupont. Sau alţi compozitori pe nedrept socotiţi „minori". S-a aplecat mult şi insistent asupra muzicii franceze, fiindcă francezii îşi ignoră extraordinara lor muzică recentă, parcă o tratează cu ranchiună din cauza „plăcerii" pe care o produce. La germani nu există o asemenea suspiciune nedreaptă şi negospodărească. Pe el însă muzica germană nu-l atrage, la drept vorbind nici nu-i pătrunde vechimile ilustre, de pildă

nu-l gustă pe Bach: uluitoare mărturisire pentru un ilustru profesionist al descifrării şi comentării partiturilor. Îl fascinează compozitorii francezi, ruşi, spanioli. Îl subjugă sonoritatea şi spontaneitatea, melancolia, dulceaţa şi insondabilul muzicii lor. Fantasticul multicolor, poetic şi pictural (iată şi gestul recuperator), îi provoacă o dulce ebrietate.

Lucrările de tinereţe au făcut dese referiri la autori germani. De răceala ulterioară a exegetului faţă de cultura germană ar putea fi vinovată istoria. Motive biografice privilegiază muzica franceză, laolaltă cu cea rusă. Contează însă mai ales considerente temperamentale, alcătuire sufletească, ataşamente spirituale. Ele toate îl leagă de postromantism, de impresionism, de marii maeştri în a explora şi exprima sentimentul. Captează trăirile lor şi cînd irup tumultuos pe scena operei, prin sunet şi cuvînt, şi cînd alternează vigoarea cu tăcerea în măiestria pianistului. Instrumentul lui preferat este pianofortele la un pianissimo.

Jankélévitch nu recunoaşte „maeştrii" propriu-zişi. Îi venerează pe autorii îndepărtaţi în timp, fraternizează însă mai ales cu creatorii secolului precedent şi cel de el însuşi parcurs aproape în întregime. Tocmai în muzică este el mai partizan modern. În discuţie îi invocă cel mai des pe Liszt şi Musorgski, apoi pe Chopin şi Borodin, Debussy şi Ravel, Albeniz şi Bartok. Se referă şi la alţii, tot relativ noi, precum Ceaikovski, Rimski-Korsakov, Stravinski, Prokofiev, Bizet, Saint-Saëns, Fauré, Darius Milhaud, Smetana, Dvorák, Janácek, Manuel de Falla, Schönberg. În filosofie apelează la Platon şi Plotin, Epictet şi Marc Aureliu, Augustin şi Pascal, Spinoza şi Leibniz, Machiavelli şi Baltasar Gracián, Fénelon şi La Rochefoucauld. Morala pretinde obligatoriu un apel la vechii moralişti. Ceea ce nu anulează invocarea multor autori mai noi: Kierkegaard, Schelling, Schopenhauer şi Nietzsche, Ceaadaev, Dostoievski, Tolstoi şi Kuprin, Baudelaire, Verlaine, Beckett şi Eugen Ionescu, Claude Lorrain, Monet, Sisley şi Pissarro, de multe ori Unamuno, iar şi iar Bergson – sub semnul căruia se închide bine „cercul" ascestor reflecţii.

*

Şi se deschide din nou, o dată cu *Paradoxul moralei* (Seuil, 1981). Ca atîtea volume premergătoare, cartea e rodul unui curs universitar, dintre cele tîrzii. Muzica e de astă dată menţinută doar subtextual, ca muzicalitate a gîndurilor şerpuitoare. Ele înseşi, ideile, sînt melodice şi

armonice, diversificate tonal şi atonal, cu teme şi variaţiuni, contrapuneri şi laitmotive, frînger ale „liniei" sonore şi întoarceri la aceeaşi „frazare" ca şi muzicală. Maniera expunerii, de parcă la pian improvizată, îl poate deruta pe cititor la prima lectură; dar sper să-l şi încînte suficient pentru o relecturare – o reaudiere, precum aceea atît de obişnuită în cazul unei sonate ori rapsodii. Sau poem simfonic: echivalarea îmi pare nimerită pentru această carte. Ca finalmente s-o recepteze astfel, cititorul biruie şi zone mai greu accesibile, abstracţii cu un ridicat coeficient speculativ. De aceea nu e poate inutil să încerc rolul temporat de ghid printre hăţişuri, pînă în clipa în care „auditorul" să se dumirească, integral, singur. În acest interval rezonabil, pentru a-mi atinge scopul, voi transfera spiritul de fineţe, în cel mai înalt grad caracteristic volumului de faţă, într-un bine temperat spirit de geometrie, mînuit cu măsură pentru a nu deturna originarul de la originalitatea sa, pentru a nu-i pierde nuanţele, a nu-i îndrepta meandrele, a nu-i rata complexitatea.

Să revin la autorii invocaţi în sprijinul demersului. De astă dată ei sînt filosofi, teologi şi moralişti, recrutaţi precumpănitor dintre autorii iluştri de odinioară, dar suplimentaţi în continuare cu prezenţe recente. Din nou este vorba de Platon şi Aristotel, Plotin şi stoici; le sînt însă alăturate Evangheliile şi Părinţii gîndirii creştine; apoi Sfînta Tereza de Avila şi Sfîntul François de Sales; ca şi Pascal şi Tolstoi, Alain, Simmel şi desigur Bergson – nume dintotdeauna venerate – şi altele cîteva în plus.

Morala avută în vedere se întemeiază pe şi se confundă cu paradoxurile ei. Cartea se vrea o „paradoxologie". Autorul balansează între *pro* şi *contra*, teze şi antiteze, afirmări şi negări. Configurează fiecare figură din „pe de o parte" şi „pe de altă parte". Invocările sînt revocate, iar apoi sînt revocate chiar revocările. Cîte un „şi-şi" trece în „nici-nici" sau în „nici cu dar nici fără"; „pentru ce" devine „cu toate că", iar acesta din urmă se refortifică în aceea; „în calitate de" se desconspiră ca „în ciuda faptului", cu reciproca la fel de valabilă. Paradoxurile urmează unul după altul, se leagă unul de altul, pătrund unul într-altul. Existentul mai şi pare a fi; părelniciile sînt reale şi ele. Antinomiile susţin lunecoasa şi certa „hominitate".

De dragul ordonării aparentei dezordini, aş risca să pun pe două coloane termenii neacceptaţi de autor şi pe cei preferaţi de el. Mai univoce îi sînt negările, deoarece univocul îl receptează ca negativitate.

Astfel, el recuză orice absolutism, dogmatism, autoritarism, fanatism, terorism; orice totalitate închisă, hipertrofie rigoristă, condiţionare restrictivă în numele cîte unei singure idei, prea sigură de sine. Mai largă şi prin forţa împrejurărilor mai laxă este gama afirmărilor. Pozitivitatea e cea proprie situaţiilor echivoce, dar numai cu condiţia ca echivocul să fie bun şi el (un fatal cerc logic?). Setul terminologic agreat variază acest echivoc: ambivalenţă, ambiguitate, aporii, dualităţi, polarităţi, dileme, contrarii; evaziv, infinit evaziv, infinitezimal, insesizabil, intermediar, median; „aproapele" şi „nimicul" reunite în „aproape-nimicul" ş.a.m.d.

Aş rezuma şi cîteva enunţuri frapante: alternativa este alternanţă: maximalizat nu poate fi decît minimalismul; să promovăm interdicţia de a intezice; inversarea paznicilor cu deţinuţii reprezintă tot o închisoare; optimismul să aparţină pesimismului şi pesimismul, optimismului. Asemenea idei-forţă se nasc din indignare morală, căci morala se regenerează din negările ei, fără de care nu poate trăi. Paradoxologia converge către „justa medianitate", „buna cale de mijloc". Ea nu este neutrală, nevertebrală, dar surclasează extremele prin amestecul lor, la antiposul extremismului. Ea nu poate fi precis calculată, întrucît nu posedă nimic definitiv; poate fi în schimb aproximată prin ajustări infinite. Pentru aceasta e nevoie – în raporturile morale – de blîndeţe, modestie, pudoare, de o sinceritate serioasă, adică neprefăcută, mincinoasă.

Jankélévitch detestă rapacitatea, în ambele ei ipostaze, pe care le vede intim corelate, cea morală şi cea socială. Alături de „machiavelism" el refuză şi „îmburghezirea", înţelegînd prin aceasta „capitalizarea" valorilor, „tezaurizarea" virtuţilor, adică o „iubire îmburghezită", fără aripi, terestră şi pedestră, irosind iubirea în filistinism. Negarea cinică a moralei e mai uşor de respins. Morala e pîndită mai îndeaproape şi mai grav de moralizare, suficienţa de sine, pretinsele „adevăruri" reci şi „dreptăţi" nemiloase. Falsitatea lor rezidă tocmai în eludarea stărilor paradoxale. Ele nu recunosc concomitenţele dintre victorie şi înfrîngere, dintre mult şi puţin, dintre început şi sfîrşit. Ele ignoră cadrul paradoxal în care este prinsă existenţa, şi anume coexistenţa dintre viaţă şi moarte. Viaţa e trăită pînă la moarte, viaţa e gîndită prin prisma morţii, altminteri nu mai e ceea ce cu adevărat este ea pentru om. Ecuaţia aceasta fundamentală se rebifează, într-o morală autentică, asupra fiecărui segment parcurs şi obligatoriu de perceput în contradicţiile sale. Excelenţa

„hominității" devine astfel lipsa ei de excelență. Adecvarea trece prin asumarea inadecvărilor. Morala n-are cum să fie altceva decît o consecventă derulare a intimelor ei non-consecvențe: o paradoxologie.

Rezultă oare din aceste nisipuri mișcătoare o *fata morgana* – lipsa oricărei stabilități și certitudini? Nicidecum. Morala minimă e tot morală. Fără a fi neapărat categorică, poate fi imperativă. „Paradoxologia trăită", „viața paradoxală" se autoedifică tot pe conceptul datoriei, nu la antipodul ei ci în completarea – mlădiată – a impunătoarelor construcții de odinioară. Jankélévitch revine la ideea centrală a acelora pe calea porpriei sale dualități fundamentale. Laturile ei sînt *ființa* și *iubirea*. Laitmotivul principal care străbate cartea și-i oferă substanța intimă e tensiunea dintre aceste polarități, reformulabile în cîteva feluri analoage: plăcere și dăruire, drepturi și datorii, egoism și altruism. Există cosmosul egocentric ca dat prim. Dar monosilabicul *eu* – trăit, rostit și gîndit – se dovedește a fi cel mai ambiguu termen cu putință. Circumscriind ființa, el luminează și supra-ființa care e o anti-ființă. „Iubește și fă ce vrei!" sună celebrul îndemn creștin. Jankélévitch îl reactualizează, îl reactivează. Dacă există un imperativ, fie el chiar categoric, acesta este iubirea. „Ființa iubitoare" este sintagma celorlalte antinomii, *concidentia oppositorum* din care decurg celelalte și care se cimentează datorită ei. Omul începe prin a trăi pentru sine, pînă la a muri pentru sine. În același timp, pe parcursul timpului său, el descoperă nevoia de a-l iubi pe celălalt. „Hominitatea" lui rezidă în iubirea pe care o distribuie neapărat, fără vreo restricție particulară, fără „în-măsura-în-care". Orice excepție de la regula iubirii duce la exclusivism, în extrem, la rasism.

Cum să împaci însă egoismul cu altruismul? Tocmai prin buna cale de mijloc. Nu ai pentru ce să-ți anihilezi, să-ți autoanihilezi ființa. Morala de față e modestă, nu pretinde extazul mistic, iubirea pură, abnegația ca dăruire totală. Omul vizat nu este pur, cu atît mai puțin purissim, dimpotrivă, este prin definiție impur, cumulează impurități, care, chiar dacă sînt mici, sînt în fapt mari. De aceea, el ajunge la altruism doar prin egoism; dar și invers, egocentrismul face posibilă ieșirea către dăruire. Evident, iubirea constituie polul pozitiv, iar polul negativ este ființa, ființa vie și mereu – tot timpul, prin tot timpul – muribundă. Răul ființării, ca și răul timpului, se lasă totuși ipostaziat în răul cel mic. Atunci, intenționalitățile rele, egoiste, intră în comunicare, în comu-

niune, cu intenţionalităţile bune, altruiste, chiar dată duelul lor nu va înceta vreodată.

„Pelerinul aventurii morale", omul, trebuie să se strecoare între Scylla şi Charibda. Cele două pericole care îl pîndesc sînt fiinţa fără iubire şi iubirea fără fiinţă. Una îl ispiteşte la „îmburghezire", îmbuibare, supraabundenţă, inclusiv la aglomerarea unor virtuţi reci, adevăruri uscate şi dreptăţi flecare. Cealaltă e asceza sfinţilor. Noi, ceilalţi, nu avem acces la ea. Reuşim doar să echilibrăm un *eu* cu un *tu*, devenind *eu* prin *tu*. Ca să iubim trebuie să fim; dar totodată să nu fim, acceptînd măcar întrucîtva şi să nu fim.

Al doilea capitol din carte înfăţişează patru portiţe de scăpare din dilema iubire-fiinţare. Ele se deconspiră pînă la urmă ca tot atîtea ambiguităţi ale exigenţei morale. În dinamica lucrurilor, accesul la una trece prin cealaltă. Singurul dezechilibru bun e cel dintre „mai mult" şi „mai puţin". Formula paradoxală sună: cu cît mai mult posibilă dragoste pentru cît mai puţin posibilă fiinţă! În afara acestui „cu cît mai mult posibil" nu e de acceptat vreun alt maxim. Cartea îl reafirmă în multe variante relativizatoare: paradoxia moralei constă într-un egoism minim necesar în vederea unui altruism maximal; un minimum ontic presupune un maximum etic; bolovanul egoismului se opune zborului egoist – şi-l favorizează, ca pozitivitate a negaţiei.

Aici introduce Jankélévitcl în ecuaţia sa un concept compus pe care l-a îndrăgit demult şi pe care l-a folosit şi în alte scrieri: „organul-obstacol". Fiinţa nu e pentru iubire un simplu obstacol. Ea *îi* este organul-obstacol. Modelul e moartea virtuală ca organ-obstacol lăuntric *al* vieţii reale. Viaţa, dragostea, morala au trebuinţă de acest non-sens *ca* sens: am nevoie de mine ca organ-obstacol *pentru* intimitatea cu tine! Organul-obstacol este instrumentul-piedică, fără ambivalenţa căruia nu pot realiza nimic. Ochiul e organul-obstacol pentru văz (exemplu invocat), urechea e organul-obstacol pentru auz (caz paralel, dar neinvocat expres de muzicolog: alt paradox!). Fiinţa reprezintă anti-iubirea, dar în această calitate mijloceşte, ca organ-obstacol, iubirea. Organul-obstacol e întemniţat într-o structură, care poartă în sine negarea, depăşirea, dinamica *sa*. E imobilizat *spre* a media mobilitatea. Staticul ajunge dinamic, prin iubire, ca iubire.

Precum în povestea cu găina şi oul, fiinţa preexistă iubirii, tot aşa după cum iubirea e anterioară fiinţei. În trînta lor, fiecare ţine să fie mai puternică

decît cealaltă. Rezultatul: circularitatea. Omul bolnav de maladia fiinţării şi desfiinţării sale. Îi e proprie durerea. Singura lui soluţie, paradoxala salvare aici şi acum, e să se asume ca vampir şi pur în acelaşi timp: ca „fiinţă iubitoare". Carnea e organul-obstacol pentru sufletul său. Ego-itatea îi contrazice şi îi mijloceşte iubirea. Întreg misterul libertăţii rezidă în iubire. Numai ea, iubirea, aşadar şi ea, libertatea, sînt analoage datoriei. Iată logicul salt moral: în chiar esenţa existenţei!

Fiinţa *versus* iubirea se dezvăluie în drepturi *versus* datorii. Dialectica lor sălăşluieşte în raportul dintre eu şi tu. În consecinţa ultimă a derulărilor sale, Jankélévitch e categoric în chiar nuanţări. El elogiază datoria ca împiedicînd hipertrofia egocentrică a drepturilor. Să trăiesc un pic pentru mine ca să trăiesc mult pentru tine! Persoana întîi să-şi reducă drepturile la minimum, dar să-şi accentueze maximal datoriile faţă de persoana a doua. Primul să ajungă astfel ultimul, iar ultimul, primul. De parcă am auzi predicţia evanghelică: cei de pe urmă vor fi cei dintîi! Răsturnarea promovată e chiar mai ascuţită. Eu nu am decît datorii (minus-plus), tu nu ai decît drepturi (plus-minus). Eu trebuie să nu cer nimic, să nu aştept nimic, să nu spun nimic, să mă învălui într-o tăcere (aproape muzicală!), *pentru ca* să-ţi pot oferi ţie tot ceea ce ţi se cuvine. Eu nu sînt jandarmul datoriilor tale, ci sînt apărătorul drepturilor tale. Nu pot întemeia nici un drept al meu pe datoriile tale (dintr-un minus asumat la un plus în acţiune). Eu anume trebuie să-mi asum întreaga suferinţă, toată responsabilitatea, moartea iminentă – *pentru ca* tu să te strecori, la rîndu-ţi (doar şi tu eşti un eu!) între nimicul umilinţei şi gogoaşa trufiei: între Scylla şi Charibda!

Demonstraţia se încheie cu acest ultim îndemn. De la fiecare ea cere totuşi ceva greu de atins: mijloace minime *pentru* o speranţă maximă. Cine poate să determine exact cît minimalism şi cît maximalism ascunde această paradoxologie? Pe Jankélévitch în orice caz nu legea juridică îl interesează, ci legea morală. El reformulează preceptul iubirii dezinteresate, în termeni universali. N-are cum să ne înşele modestia afişată, chiar şi cu deplin temei: chemarea la simpla iubire, elementara dăruire, simţul comun al datoriei. Menţinîndu-se ceea ce sînt, ele ajung imperative, la urma urmei tot categorice. Dezinteresul lăuntric creşte pe trupul interesului exterior, dar îl transcende – în imediat. Nimic să nu rămînă pînă la capăt interesat, nici măcar virtutea, care în acest caz nu mai merită

să fie socotită virtute. De aceea nici o virtute nu trebuie revendicată de la moralitatea *mea*, ci numai de la moralitatea *ta*, a mea faţă de tine. Iubire dezinteresată înseamnă un lucru simplu şi cît se poate de complicat: să-l iubeşti pe celălalt *pentru că* e altul!

Evreul Jankélévitch pare a se supune pur şi simplu chemării creştineşti de bază, vor replica unii. E şi nu e aşa. Îndemnul a fost înscris şi în Pentateuh, dar Evangheliile l-au explicitat şi accentuat ca pe cel de al doilea precept întemeietor al omeniei umanităţii. În intima ei provenienţă, morala autorului e una iudeo-creştină. E situată însă şi pe urmele unor moralişti moderni laici. Căci preceptul iubirii ajunge acum sieşi suficient. Să spun lucrurilor pe nume: pe parcursul întregului volum Janlkélévitch nu pare să aibă nevoie şi de primul precept, iubirea lui Dumnezeu. Or, acesta a fost unic suprem în iudaism şi a fost menţinut integral în creştinism, chiar dacă printr-o reciprocă echivalare cu cel de al doilea. Să fie un punct de vedere eretic accentuarea iubirii „orizontale" a aproapelui pînă la ignorarea adorării „verticale" a divinităţii? Sau ne aflăm în faţa unui fiu rătăcitor, întors acasă nu la Părintele ceresc, ci la cel pămîntesc, unul dintre semenii lui cei mai iubiţi?! Am putea fi tentaţi să psihanalizăm, în termenii lui Freud, tradus de Samuel Jankélévitch, acest transfer compensator. Mă mulţumesc cu mai puţin, doar cu evidenţa unui maximalism laic propriu moralei lui Vladimir Jankélévitch. Nu e chiar o imposibilitate aceasta, de cînd cu „critica raţiunii practice". Paradoxul constă doar în minimalismul acestui maximalist.

Ultima coincidenţă a opuselor aş putea s-o reformulez şi într-alt fel: pînă la *eticianul maximalist*, avem în faţa noastră un *estetician minimalist*. Eticul parvine neapărat la un „trebuie", care de astă dată este obligativitatea iubirii altuia, a alterităţii, a tuturor celorlalţi diferiţi de mine. Esteticul se poate mulţumi şi cu nuanţarea plăcerilor care, oricît de spirituale ar fi ele, ţin tot de fiinţă, tot de ego şi chiar de egocentrism. Nici o nenorocire, dacă le privim laolaltă. Jankélévitch le-a expus doar, toată viaţa, împreună. Muzica şi morala le-a interpretat una după alta, una cu alta, una într-alta. În muzicologie a fost *un etician al esteticului*; în morală – *un estetician al eticului*. De fiecare dată: „fiinţă iubitoare".

Ion IANOŞI

septembrie 1996

Cuprins

Capitolul I. Evidenţa morală este în aceleaşi timp cuprinzătoare şi cuprinsă / 5

1. **O problematică omniprezentă şi prevenitoare / 5**

2. Gîndirea devansează evaluarea moralei. Şi viceversa / 7

3. O „viaţă morală". Continuă sau discontinuă? Forul interior. Cercul temporalităţii / 9

4. De la negare la refuz. Refuzul plăcerii. Refuzul refuzului / 15

5. Interdicţia. Interdicţia interdicţiei / 22

Capitolul II. Evidenţa morală este în acelaşi timp echivocă şi univocă / 32

1. Ambiguitatea maximalismului, excelenţa intermediarităţii / 32

2. Să trăieşti pentru altul, oricine ar fi acest altul. Dincolo de orice „quatenus", de orice prosopolepsie / 37

3. Să trăieşti pentru altul pînă a muri. Iubire, dăruire şi datorie. Dincolo de orice „hactenus" / 46

4. Totul sau nimic (opţiunea), de la totul la totul (conversia), totul pentru totul (sacrificiul). Din tot sufletul / 49

5. Cei trei exponenţi ai conştiinţei. Dezbaterea sau coincidenţa interesului şi a datoriei: neînlocuibilul chirurg; datoriile faţă de fiinţele dragi / 62

6. Buna cale de mijloc / 66

7. Neutralizarea mutuală / 68

8. Pînă la „aproape-nimic". Cea-mai-mică-fiinţare / 74

BCU UNIVERSITY LIBRARY

9. Bătaia oscilatorie / 78
10. Să reţii cît mai mult posibil din dragoste în cît mai puţin posibil din fiinţă / 83

Capitolul III. **Răul cel mai mic şi tragicul contradicţiei** / 87
1. Elanul şi trambulina. Saltul. Efectul reliefului. Pozitivitatea negaţiei / 87
2. Unul după altul. Medierea. Durerea / 92
3. Unul împreună cu celălalt: ambivalenţa. Din două intenţii, una /100
4. Unul într-altul: paradoxologia organului-obstacol. Ochiul şi vederea, după Bergson. Cu-toate-că este resortul lui pentru-că /103
5. Această bătaie a unei inimi indecise. O mediere întemniţată într-o structură / 107
6. Înţepătura aşchiei, arsura jăraticului, muşcătura remuşcării. Scrupulul / 108
7. Anti-iubirea (minimumul ontic), organul-obstacol al iubirii. Pentru a iubi trebuie să fii! (şi ar trebui să nu fii!), pentru a te sacrifica trebuie să trăieşti, pentru a da trebuie să ai / 112
8. Obstacolul şi faptul obstacolului (originea radicală). De ce, în general, ar fi trebuit să... / 119
9. A fi fără a iubi. A iubi fără a fi. Interacţiunea egoismului minimal şi a altruismului maximal. Contralovitura aferentă a elanului eferent / 120
10. Fiinţa preexistă iubirii. Iubirea o ia înaintea fiinţei. Cauzalitatea circulară / 125
11. O dăruire totală: cum să te smulgi din ţîţînii fiinţei proprii? Abnegaţia / 127
12. Apariţia dispărîndă între ego şi flacăra vie a iubirii... Pragul curajului / 129
13. Blîndeţea. Resimţirea minimală a abnegaţiei (aferenţa eferenţei). Plăcerea de a face plăcere / 132
14. Orizontul lui „aproape". De la aproape-nimic la non-fiinţă. Rezultanta instabilă a ambiţiei şi a abnegaţiei / 139

Capitolul IV. **Uneltirile conştiinţei. Cum să păstrezi inocenţa** / 143
1. Prisosul şi sporadicitatea valorilor. Absolutul plural: cazul de conştiinţă / 143

B.C.U. "M. EMINESCU" IAŞI
BCU BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITARĂ

2. Toată lumea are drepturi, prin urmare am şi eu. Revendicarea /148
3. Toată lumea are drepturi, cu excepţia mea. Eu nu am decît datorii. Pentru tine – toate drepturile, pentru mine – toate datoriile / 153
4. Reificarea şi obiectivitatea drepturilor, imparitatea şi ireversibilitatea datoriilor /155
5. Persoana întîi ajunge ultima, persoana a doua devine prima. Eu sînt apărătorul drepturilor tale, nu sînt jandarmul datoriilor tale / 158
6. Deschiderea ochilor. Pierderea inocenţei este răscumpărarea pe care trestia gînditoare trebuie s-o plătească pentru demnitatea ei /165
7. Îndatoririle tale nu sînt fundamentul drepturilor mele / 167
8. Nepreţuita mişcare a intenţionalităţii / 172

Postfaţă de Ion Ianoşi / 181

BCU IAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Tu ai toate drepturile, eu am toate datoriile şi toate sarcinile! Şi, ca şi cum lucrul acesta nu ar fi fost îndeajuns: mai mult decît orice altceva, datoria mea urmăreşte păstrarea drepturilor tale, ea înglobează şi comandă această păstrare ca pe una dintre cele mai imperative exigenţe. Ceea ce pentru mine este sacru şi face obiectul grijilor mele zilnice şi al solicitudinii mele constante nu sînt într-atît drepturile fiinţei umane în general, printre care se numără şi ale mele, pe cît sînt înainte de toate drepturile celuilalt şi, în modul cel mai special - ale tale, căci eu pentru drepturile tale trudesc, şi nu pentru ale mele; prima mea datorie este respectul faţă de celălalt, faţă de demnitatea lui, de onoarea lui; eu mă zbat şi la nevoie mă sacrific pentru această onoare, care nu este a mea; eu trebuie să fiu capabil să mor pentru onoarea aceasta. Nu pentru că onoarea sau dezonoarea ta ar fi o parte dintr-a mea, sau pentru că s-ar răsfrînge asupra mea, precum în morala tribală, ci exclusiv pentru motivul că onoarea aceasta este a ta, şi numai pentru această raţiune... care nu este o *raţiune*! Eu nu sînt jandarmul datoriilor tale, dar sînt apărătorul drepturilor tale.

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

ECHINOX

ISBN 973-9114-54-1